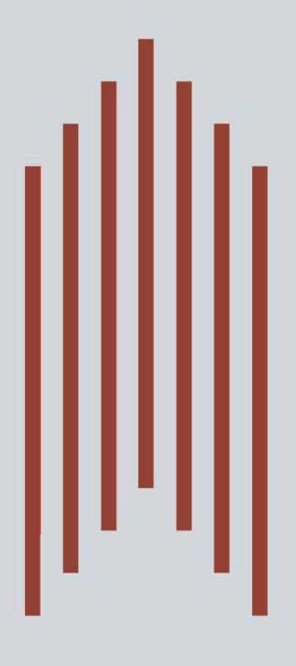


Action collective en milieux amazighes

El Khatir ABOULKACEM
Mohamed ALAHYANE
Hammou BELGHAZI
Mustapha JLOK



Action collective en milieux amazighes

El Khatir ABOULKACEM
Mohamed ALAHYANE
Hammou BELGHAZI
Mustapha JLOK

Action collective en milieux amazighes

Publications de l’Institut Royal de la Culture Amazighe

Centre des Etudes Anthropologiques et Sociologiques

Série : Etudes - N° -

Titre	:	Action collective en milieux amazighes
Auteurs	:	El. Aboulkacem, M. Alahyane, H. Belghazi, M. Jlok
Éditeur	:	Institut Royal de la Culture Amazighe
Réalisation et suivi	:	Centre de la Traduction, de la Documentation, de l’Édition et de la Communication (CTDEC)
Couverture	:	Hammou BELGHAZI (CEAS)
Dépôt légal	:	
ISBN	:	
Imprimerie	:	El Maarif Al Jadida
Copyright	:	® IRCAM

Présentation 7

El khatir ABOULKACEM-Afulay

Action collective et production culturelle : le cas de la néo-culture amazighe au Maroc 11

Mohamed ALAHYANE

Remarques préliminaires pour l'étude d'une action collective à l'échelle locale 79

Hammou BELGHAZI

Laitières des Aït Qessou. Exemple d'action collective féminine en construction 91

Mustapha JLOK

Action écotouristique dans le Haut-Atlas 141

Présentation

Cet ouvrage porte sur l'action collective en milieu amazighe. Il est un essai modeste dans le sens de la compréhension et la description des différentes formes de mobilisation collective qui ont caractérisé la vie des communautés amazighes marocaines depuis au moins la dernière décennie du siècle écoulé et leurs effets sur leur vie sociale et culturelle.

Le choix d'un tel thème est dû à un concours de circonstances. Enquêter sur les formes, les produits et les implications sociales et culturelles de l'action collective s'est en effet progressivement constitué en objet de recherche pour le Centre des Etudes Anthropologiques et Sociologiques. Il est d'abord le résultat d'une réponse à un appel d'offre franco-maghrébin, dans le cadre du Projet de Soutien Prioritaire lancé par le Ministère Français des Affaires Etrangères et coordonné par la Maison des Sciences de l'Homme de Paris. Impliquant des équipes de recherche conjointes, formées de chercheurs français et nord-africains, le projet eut pour objet de mener des études pluridisciplinaires comportant des enquêtes de terrain et l'analyse des formes de l'action collective à l'échelle locale dans les régions majoritairement amazighophones au Maroc et en Algérie.

Cela dit, le choix de la thématique intervient dans le contexte de la résurgence des mouvements des '*Arouchs* (tribus, en Kabylie) et explique pourquoi le projet entend essentiellement décrire les processus complexes de leur émergence, leurs formes d'action, les enjeux qu'ils expriment et les liens qu'ils établissement avec les structures traditionnelles. L'intégration du Maroc est dictée par des considérations organisationnelles du Projet et aussi par un souci d'initier une approche comparatiste; le terrain marocain présentant une autre manière de s'organiser, centrée sur des actions de développement. L'étude de la dimension locale peut ainsi apporter des éclairages sur la mobilisation des solidarités traditionnelles et des savoir-faire institutionnels dans la réalisation d'un nombre importants d'infrastructures de base (électricité, routes, eau potable…) en vue de l'amélioration des conditions de vie des populations locales. Même si l'expérience marocaine ne comporte pas de

caractère contestataire, son étude peut aider à appréhender de l'état actuel des structures sociales traditionnelles et leur capacité à gérer les changements et à analyser de la conversion du capital social et institutionnel en atout de gestion. C'est pourquoi, suite à l'abandon de ce projet, notre Centre a pensé mobiliser cette problématique en vue de l'implication des autres chercheurs du même Centre travaillant sur des terrains et des objets différents. L'étude des formes de l'organisation collective des groupes porteurs de la culture amazighe est d'une importance capitale pour la compréhension de la culture amazighe.

C'est ainsi que la thématique de l'action collective est devenue l'un des axes de recherche du Plan d'action biannuel 2007-2008 du Centre. Il est en un sens une réponse conjoncturelle à un état de fait. Au-delà, la progression des enquêtes a montré que le terme d'action collective, compte tenu de son élasticité en tant que catégorie d'analyse embrassant des problématiques théoriques et pratiques, est fédérateur. Permettant l'analyse des champs et des terrains aussi variés que possible et s'inscrivant dans l'actualité scientifique et politique la plus immédiate, il répond parfaitement aux missions assignées à notre Centre et aux préoccupations théoriques de ses chercheurs. Le thème s'est avéré être une catégorie analytique très pertinente et adaptée aux préoccupations du Centre et de ses chercheurs.

Faire de l'action collective un point de rencontre pour mener ensemble une étude transversale a d'abord permis d'orienter les travaux des chercheurs sur des objets et des terrains différents vers une problématique commune. Ensuite, elle fournit des éléments essentiels pour la compréhension des mutations sociales qui caractérisent les lieux de production de la culture amazighe et les mécanismes que développent les groupes qui la portent à la fois pour leur survie culturelle et pour l'amélioration de leurs conditions matérielles. Le projet d'étude de l'état actuel de la culture amazighe et de ses capacités d'adaptation aux contextes nouveaux et de gestion des changements s'étant imposé comme préoccupation majeure du Centre, le thème de l'action collective s'est révélé de surcroît être une entrée possible pour l'appréhension de cette situation. Son étude peut permettre l'examen de la mobilisation des héritages culturels dans la structuration de la vie socioculturelle des communautés locales, les manières d'agir des groupes porteurs de la culture amazighe face à la marginalisation institutionnelle et aux

changements sociaux et politiques, les modalités opératoires des mouvements de contestation identitaire émergeant et les raisons de leur action…

Ce travail regroupe ainsi des travaux d'origines différentes, soit les contributions des chercheurs impliqués, dès le départ, dans le projet franco-maghrébin et celles des collègues qui ont intégré plus tard le Centre.

El Khatir Aboulkacem aborde l'une des formes d'action les moins étudiées du mouvement d'affirmation identitaire amazighe, considéré comme une des manifestations de l'action collective, la production de la néo-culture. Cette action, qu'il inscrit dans le cadre de l'étude des modalités opératoires de certains mouvements de construction identitaire, apparaît non seulement comme une stratégie d'action, mais comme une étape préalable à toute constitution de la culture assumée en sujet de revendication. Il montre que, au-delà des raisons d'agir, l'élaboration culturelle s'impose comme un mode d'action nécessaire pour la mise de la culture revendiquée au niveau de la culture à laquelle elle s'oppose, la culture officielle et légitime dans ce cas. Il restitue ainsi le contexte de l'élaboration culturelle dans l'histoire du mouvement et décrit ses principales composantes (littérature écrite, théâtre, production audiovisuelle) et montre que les contraintes de la mobilisation marquent cette production de traits formels et thématiques spécifiques.

Dans sa contribution, Mohamed Alahyane, qui a assumé pendant plusieurs années la direction du Centre, propose, sous forme de notes et de remarques, des éléments pour comprendre le contexte de l'émergence d'une des formes les plus apparentes de l'action collective en milieu amazighe, l'association villageoise. Pour restituer ce contexte, il aborde les transformations en cours dans certaines communautés locales de l'Anti-Atlas occidental et suggère, pour une meilleure compréhension de l'apparition de ce phénomène à une échelle locale, de le lier à l'émigration qui a caractérisé ces sociétés, à la constitution d'une nouvelle élite villageoise, formée essentiellement des anciens émigrés de retour après leur retraite et des fonctionnaires qui préfèrent s'installer dans leur région que d'aller faire carrière ailleurs ainsi que les effets des nouvelles règles de développement imposées par les partenaires internationaux sur les politiques mises en œuvre par les autorités

marocaines (association des acteurs locaux, encouragement de la création des associations locales...).

Le texte de Hammou Belghazi (*Laitières des Aït Qessou. Exemple d'action collective féminine en construction*) porte sur un fait inhabituel (récent) chez les Zemmour (province de Khemisset) : regroupement de paysannes vendeuses de lait et autres produits au bord de la route en vue d'améliorer leurs conditions d'existence. Il montre comment ces mères de famille, issues de lignages historiquement opposés et réparties en deux unités de trente et de vingt femmes, ont pendant longtemps mené une action individuelle avant de passer, grâce à l'aide du Bureau provincial de l'Union Nationale des Femmes Marocaines, à l'action coopérative : un des mouvements producteurs de l'action collective.

Dans son étude sur l'écotourisme et le tourisme culturel, Mustapha Jlok aborde ces deux nouvelles notions et actions comme phénomènes culturels, ce qui implique des études sur le terrain pour mieux appréhender les processus qu'ils engagent, leurs fonctions dans la communauté concernée et leurs effets sur les autres faits sociaux. Partant des enquêtes effectuées dans certaines localités du Haut-Atlas, il décrit les expériences entreprises, les enjeux et mutations qu'elles expriment et les obstacles à l'émergence de l'action collective dans le domaine.

Bien que le présent travail ne couvre pas les divers domaines de l'action collective et ses différentes dimensions, faute d'une contribution plus large, espérée tout au début du lancement de ce projet, il constitue une introduction à la compréhension des mutations sociales et de leurs effets ou impacts sur les capacités des groupes porteurs de la culture amazighe ; les capacités à gérer, à court terme, le changement des faits de société et, à long terme, leur évolution.

Action collective et production culturelle : le cas de la néo-culture amazighe au Maroc

El khatir ABOULKACEM-Afulay

Le terme d'action collective a été forgé depuis que la notion de mouvement social ne couvre plus, en tant que catégorie d'analyse, l'ensemble des mobilisations qui commencent à caractériser les sociétés désignées de postindustrielles dans la seconde moitié du XX^e^ siècle. De ce fait, il est utilisé pour analyser et comprendre la mobilisation de l'ensemble des mouvements sociaux qui ne centrent pas nécessairement leur action sur la question sociale, thématique traditionnellement élaborée dans le cadre de luttes ouvrières, et désigne le simple rassemblement d'un groupe d'individus pour atteindre des objectifs communs. En effet, depuis l'apparition de nouvelles formes d'action et de mobilisation qui s'appuient sur d'autres arguments que les demandes sociales, l'analyse sociologique s'est trouvée confrontée à d'autres objets et problématiques, l'élargissement des terrains d'enquête et le renouvellement d'outils d'approche apparaissant comme de nouveaux défis. Dans ce cadre, en traitant des nouveaux mouvements sociaux, suivant la terminologie de Touraine[1], ou les phénomènes d'ethnicité, les sociologues trouvent pertinent le terme d'action collective du fait de son élasticité et de sa capacité à couvrir les différentes formes d'action de mobilisation, abstraction faite de leurs cadres et raisons d'agir. C'est dans ce contexte que la théorie de l'action a fait son chemin et fini par s'imposer comme nouvelle approche des mouvements de mobilisation.

L'analyse de l'action collective a été dominée, jusqu'au début des années 1980, par trois modèles : l'étude du comportement collectif, la théorie de la mobilisation des ressources et celle des nouveaux mouvements sociaux. Si la sociologie des « nouveaux mouvements sociaux », développée en France par Alain Touraine et son équipe, a proposé d'autres explications, elle a cependant vite montré ses limites pour rendre compte de plusieurs dimensions importantes de l'action collective, comme les raisons de militer et de se regrouper, les motifs et la

[1] La théorie des nouveaux mouvements sociaux que Touraine a développée a pris son origine dans *La Conscience ouvrière*, publiée au Seuil en 1968. Il a par la suite proposé de distinguer ces nouvelles mobilisations, qui comportent les mouvements féministes, estudiantins, écologiques…, des anciennes mobilisations ouvrières dans son livre *La Production de la société*, publié en 1973. Dans *Le Mouvement ouvrier*, publié en 1984, Touraine et Wieviorka conçoivent la relation entre le mouvement ouvrier et les nouveaux mouvements sociaux dans les pays industriels. Voir également sur le même sujet Denise Berger et al., *Crise du mouvement ouvrier et nouveaux mouvements sociaux*, Paris, L'Harmattan, 1991.

signification de l'action collective. C'est pour cette raison qu'un autre courant s'est développé grâce aux efforts théoriques des auteurs comme Charles Tilly, David Snow, Robert Benford… autour de l'analyse des cadres, qui renvoie à l'expression du sociologue américain Erving Goffman *Frame Analysis.* Il entend pallier les manques ressentis et rendre compte des dimensions ignorées par les modèles précédents. Ce courant appréhende essentiellement les mouvements de l'action collective comme producteurs de signification et définit leurs « cadres ». Ces derniers se présentent comme des processus de cadrage selon lesquels sont configurés des champs d'action et d'identité, ou comme des mises en forme du sens que les acteurs mobilisés donnent à leur action. En mettant en pratique les outils de cette analyse, les différents auteurs, qui se sont inspirés de cette théorie, ont vite ressenti un besoin de renouvellement et sont de plus en plus devenus attentifs à d'autres catégories d'analyse, forgées pour mieux cerner et saisir les contraintes formelles de l'action collective, comme les vocabulaires de motifs et la grammaire de la vie publique[1].

La présente contribution n'a pas l'ambition de prendre parti entre les grandes hypothèses qui divisent le champ des études sur les formes et les enjeux de l'action collective qui, elle-même, embrassent et couvrent des phénomènes, des mobilisations et des terrains aussi différents que complexes. Tout en s'inscrivant dans le cadre des modèles élaborés pour comprendre les formes de cette action dans les sociétés dites postmodernes ou, du moins, post-nationales, elle s'inspire toutefois de deux modèles théoriques élaborés et appliqués dans le cadre de l'anthropologie des institutions et des organisations sociales. Le premier concerne l'ensemble des hypothèses abordant le devenir des cultures exclues durant les processus complexes de construction nationale et le deuxième met en présence et appréhende les modalités opératoires des mouvements de construction culturelle désignés par certains chercheurs par ethnicisme. Au-delà, elle ne tentera pas de comprendre ou d'expliquer une forme d'action collective particulière ; en l'occurrence, le mouvement d'affirmation amazighe au Maroc, mais de traiter

[1] Daniel Cefaï et Danny Trom (2001) ont dirigé un volume qui présente et discute les outils de cette théorie. Au-delà d'une exploration des différents atouts de ce modèle et des mises en pratique, les contributions tentent de faire apparaître ses limites et proposent de nouvelles catégories d'analyse.

comment cette action peut être re-génératrice d'une production culturelle et, de surcroît, de néo-culture, celle-ci étant une forme relativement proche de tradition inventée suivant les termes de Hobsbawm et de Ranger (2006). Nous soutenons donc l'idée centrale que les formes d'action collective ne se mobilisent pas uniquement pour satisfaire des revendications communes, mais elles contribuent également à des phénomènes de renouveau culturel. La production culturelle étudiée ici illustre mieux ce cas de figure.

Culture dominée et action collective

Comment une culture dominée devient-elle un argument d'action collective ? Et comment cette action engagée, en ne se limitant pas à produire du sens, dote-t-elle la culture revendiquée d'autres éléments extérieurs pour en faire une variante policée et concurrente ?

La notion de culture évacuée et tenue à l'écart de l'espace institutionnel est étroitement, au mieux statutairement, liée à la hiérarchisation des cultures dans le contexte des Etats formés sur le modèle occidental d'Etat-nation. Dans ce sens, la réflexion anthropologique centrée sur l'appréhension des processus nationalistes offre des éléments importants pour l'analyse de la structuration hiérarchique du champ culturel dans ce contexte précis. Différents modèles théoriques sont ainsi élaborés, dans une perspective anthropologique, et proposés pour mieux appréhender et expliquer le phénomène nationaliste, ses formes, ses conditions d'émergence et les transformations qu'il engage. Parmi les différents modèles, la démarche d'Ernest Gellner (1999) se caractérise par sa vocation explicative et les possibilités qu'elle fournit pour situer dans le processus nationaliste les origines de la domination culturelle. Partant du principe qu'un problème sans solution est un problème mal posé, elle constitue un tournant décisif dans le domaine. Au lieu de chercher à définir ce qu'est le nationalisme ou la nation, Gellner s'est attaché à poser la question du nationalisme comme phénomène et principe de légitimité politique en mettant en avant l'importance des changements structurels qui ont favorisé son émergence située. C'est pour cette raison que le modèle gellnerien, même s'il s'inscrit clairement dans une perspective évolutionniste, permet de situer dans l'histoire l'émergence de ce phénomène et l'impact des transformations qu'il opère sur les fonctions de l'Etat et de la culture. Selon lui, l'impératif nationaliste se situe dans

un type d’ordre social. Le nationalisme est le produit d’une situation historique donnée et se présente comme la conséquence de l’organisation sociale industrielle[1]. Pour étayer son raisonnement, Gellner procède par une comparaison entre les traits de la société agraire et ceux de la société industrielle. Il montre que, avec l’industrialisation, la stabilité de la structure des rôles sociaux qui caractérise l’ordre social agraire est révolue et que la permanence du changement des rôles et des positions devient le trait constitutif de la société industrielle. Ainsi étant, les membres de cette société devraient être mobiles et prêts à passer d’une activité à une autre.

> « Ils doivent, dit-il, posséder une formation générique qui leur permette de suivre des instructions et les informations […] et être capables de communiquer par des messages écrits, impersonnels, dégagés de tout contexte » (*Ibid.* : 57).

En d’autres termes, l’impératif industriel exige que la « haute culture », qui était la marque et la charge d’une catégorie sociale restreinte et souvent endogamique, soit étendue à l’ensemble de la société. Comme le montre Jean-François Gossiaux (2002 :54),

> « la mobilité individuelle consubstantielle à l’industrialisme induit un besoin de communication universelle, et donc la nécessité d’une langue standard et de références culturelles communes »[2].

Chaque individu devrait acquérir une maîtrise minimale de la « haute culture », parce que l’éducation standardisée et destinée à tout le monde

---

[1] Après Gellner, toute une catégorie de chercheurs d’horizons disciplinaires divers a essayé de situer le nationalisme dans les conséquences de la Renaissance européenne. Outre Hobsbawm (1992) qui fait siennes les conclusions de Gellner, Alain Bihr (2000), qui inscrit sa tentative d’explication dans une perspective marxiste, propose de rapporter l’émergence de la nation, présentée comme un produit du nationalisme, au capitalisme à travers la subordination de tous les autres rapports sociaux aux exigences de la médiation marchande. « Le marché capitaliste, avance-t-il, homogénéise non seulement les produits et les unités productives, mais les producteurs, leurs manières de produire, de consommer, de vivre, de former société » (Ibid. : 18). Voir aussi (Gossiaux, 2001).

[2] Guy Hermet (1996 :15) inscrit sa démonstration dans la même perspective, « les nécessités de la révolution industrielle, dit-il, ont imposé par surcroît l’homogénéité d’un peuple jusqu’alors fractionné et largement analphabète, qu’il fallait transformer en une main-d’œuvre interchangeable en lieu et place des paysanneries immobiles d’antan ».

joue désormais un rôle fondamental dans le fonctionnement de la société[1].

> « Il y a eu, note Gossiaux (*Ibid.* :54-55), émergence d'une société reposant sur une technologie très puissante et fondée sur l'espoir d'une croissance soutenue. Cette croissance exige, à la fois, une division du travail mobile, et une communication soutenue, fréquente et précise entre des étrangers, ce qui implique un sens explicite commun transmis dans une langue standard et dans une écriture si besoin est ».

Cette exigence implique l'existence d'un système éducatif dont la clientèle est coextensive à l'ensemble de la société. C'est pour cette raison que le système a besoin d'une armature institutionnelle que seul l'Etat peut constituer.

Le nationalisme, dont les racines plongent dans les exigences structurelles de la société industrielle, apparaît ainsi comme l'association entre une culture et un Etat. L'impératif industriel en provoquant le nationalisme introduit une mutation radicale du rapport culture/pouvoir. L'Etat se saisit d'une culture, se constitue en son toit politique et l'organise pour en faire une norme de l'élaboration culturelle de la société. La culture ne reste plus l'apanage d'un groupe social déterminé, mais elle s'étend à l'ensemble de la société grâce à la prise en charge institutionnelle. De ce point de vue, le nationalisme se définit comme la conséquence d'une forme d'organisation sociale fondée sur des «hautes» cultures déterminées et dépendantes des Etats. Toute culture élue et intégrée dans un processus nationaliste bénéficie de la couverture politique d'un Etat. Celui-ci forme son « toit politique» et prend en charge son organisation et la mise en place des institutions nécessaires à sa promotion et à sa diffusion auprès des populations d'un territoire déterminé. C'est pourquoi ce nouveau principe de légitimité politique provoque un changement dans la place et la fonction de la culture dans la société.

En conséquence, la culture, transformée en norme dominante, devient le seul capital culturel favorisant l'insertion des populations dans la société et permettant leur mobilité dans l'espace social que couvre le pouvoir

---

[1] Gellner (1999 : 72) écrit : « Un Etat industriel moderne ne peut fonctionner qu'avec une population mobile, lettrée, normalisée et interchangeable du point de vue culturel ».

politique de l'Etat. Suivant cette démonstration, la construction nationale implique l'imposition d'une haute culture qui serait, après un long processus d'organisation institutionnelle et de diffusion, la culture commune et partagée de l'ensemble des citoyens de l'Etat. La diffusion de cette *culture universelle*, pour qu'elle soit portée aussi bien par l'élite que par les masses, progresse au rythme de l'absorption dans le système éducatif des populations périphériques, celles-ci ayant admis que l'apprentissage de la langue dominante et une formation générale sont la condition *sine qua non* de leur ascension sociale et de leur aptitude à défendre leurs droits. C'est ainsi que le système éducatif apparaît très central dans le processus nationaliste. Outre le monopole de la violence légitime, l'Etat a désormais un nouveau monopole, celui de l'éducation légitime (Gossiaux, 2001 :55).

Cependant, le nationalisme ne se saisit pas de toutes les cultures préexistant à son émergence. Toutes les cultures ne sont pas appelées à bénéficier de la couverture politique, elles ne réussissent pas à se doter de *leur* toit politique et se transformer, par la suite, en cultures nationales et dominantes. La réussite ne procède pas des traits propres à la culture, elle est historiquement contingente et engendre des situations de domination culturelle. Elle structure un champ culturel hiérarchisé et trace une frontière entre culture réussie et culture vaincue. C'est à ce niveau que se pose la question du devenir des cultures vaincues. Dès qu'une culture ne réussisse pas à être le catalyseur d'une construction nationale, que devient-elle ?

La perspective théorique tend à mettre en présence et à opposer les tenants de deux approches différentes. Alors que certains chercheurs insistent sur le fait que l'impératif nationaliste entraîne la défaite et l'effacement progressif des cultures vaincues, les tenants d'une possibilité de résistance culturelle assignent une nouvelle fonction à ces cultures.

La démarche de Gellner apparaît comme le meilleur point de départ pour comprendre l'approche de la première tendance. L'une des caractéristiques du nationalisme serait l'exigence d'une homogénéisation culturelle. La transformation rapide de la société, provoquée par l'industrialisation et son corollaire le nationalisme, affaiblit et détruit les structures et les institutions qui assuraient auparavant le maintien et la

reproduction des cultures dites « paysannes ». Avec le rythme d'absorption des populations dans la culture de l'Etat et la destruction des structures dites paysannes, les supports et les diffuseurs culturels ne se montrent plus adaptables au nouveau contexte et capables de résister face à l'avancée des institutions étatiques et de la culture qu'elles diffusent. C'est ainsi que les cultures qui n'ont pas été, pour une raison ou une autre, retenues comme culture du processus nationaliste, se retrouvent comme les vaincues de l'histoire, pour utiliser ce concept de l'historien français Robert Muchembled (1977). La réalisation politique d'un processus nationaliste marque leur défaite et leur disparition progressive. En fondant son approche sur l'étude du cas français, Muchembled démontre que, devant l'avancée de la culture des élites érigée en culture nationale et légitime, elles perdent progressivement leurs fonctions avant de disparaître complètement. Par la modernisation et l'intensité des communications, ce phénomène consacre *la fin des terroirs*, selon l'expression d'Eugène Weber (1983). Ces études, consacrées à l'expérience française où l'homogénéité, qui ne fut réalisée qu'au début du XX^{e} siècle, est une conséquence de la combinaison de plusieurs facteurs, rejoignent les conclusions de K. Deutsch. Ce dernier a tenté de démontrer, dans ses travaux consacrés au rôle que joue la communication sociale dans l'édification des nations, que la modernisation provoque l'effacement des particularismes ethniques à travers l'assimilation culturelle des groupes minoritaires par le groupe dominant. Ainsi étant, la généralisation de la culture adoptée comme nationale apparaît comme une guillotine des cultures périphériques. Gellner (*Ibid.* : 74) note que

> « la civilisation industrielle conduit la majorité des cultures aux rebuts de l'histoire sans qu'elles opposent la moindre résistance ».

Cependant, certaines sociétés opposent une résistance manifeste et développent des stratégies de survie culturelle. C'est pour cette raison que d'autres chercheurs admettent que ce processus généralement observé dans certains pays de l'Europe occidentale ne peut pas être généralisé. Walter Connor (1973 et 1994) entend démontrer que les groupes, qu'il désigne d'ethno-nationaux, sont profondément enracinés. Pour ce chercheur, les nationalismes provinciaux et les régionalismes constituent les véritables formes du nationalisme. C'est en ce sens que la progression des moyens de communication éveille en eux des sentiments de réaction. La mise en œuvre des stratégies de construction nationale

n’aboutit pas nécessairement à l’effacement des cultures provinciales, elle peut avoir des résultats inverses. Au lieu d’amener les cultures vaincues à céder le pas devant l’avancée de la culture dominante, le processus participerait dans le développement de la conscience que les groupes ethno-nationaux ont d’eux-mêmes. Les bouleversements structurels qui étaient à l’origine d’un premier nationalisme peuvent contribuer à rendre intelligible la conscience d’une différence culturelle entre les autres groupes constitutifs d’une même entité politique. Le groupe dominé prend conscience de sa spécificité et, par conséquent, oppose sa langue, ses traditions, coutumes et autres éléments culturels à ceux du groupe dominant. C’est ainsi que l’interaction sociale peut amener certains groupes à être acquis au nationalisme. Elle peut faire apparaître ce que C. Geertz (1963) qualifie de la prégnance des « liens primordiaux ». Fondés sur des rapports de parenté ou sur d’autres matériaux qui marquent une relation d’ethnicité, ces liens sont irréductibles. Ils constituent dans ce cas un facteur prépondérant dans l’apparition de certaines formes de friction identitaire et, par conséquent, attisent la tension entre l’aspiration aux avantages de la modernisation des structures administratives et économiques et l’attachement aux valeurs authentiques qui fondent la spécificité identitaire d’un groupe donné. C’est ainsi qu’ils constituent une source d’inquiétude, surtout dans le cas des « nations » nouvellement formées.

Dans le même sens et bien qu’il a mis l’accent dans sa démonstration sur le principe d’homogénéisation culturelle comme inhérent au processus nationaliste, Gellner confère aux cultures qui n’ont pas triomphé durant la période du *premier nationalisme* la fonction de catalyseur d’un processus nationaliste scissionniste. Dans une situation d’inégalité dans la distribution des ressources sur l’ensemble du territoire d’une entité politique, les cultures vaincues portées par les groupes dominés peuvent avoir un rôle à jouer dans le développement d’un sentiment nationaliste réactif. C’est à travers un exemple imaginé, mais inspiré de la situation est-européenne, que Gellner illustre sa démonstration. L’empire de Mégalomanie englobe une région culturellement différente et économiquement déshéritée, la Ruritanie. La frange ambitieuse des populations de cette province est entraînée dans le processus d’industrialisation et, après avoir acquis les éléments culturels nécessaires à son insertion, émigre vers les régions les plus prospères de l’Empire. En

s'y installant, les émigrants ruritaniens commencent à constituer une concurrence pour l'*ethnie* locale, soucieuse de conserver le monopole de sa situation privilégiée. C'est pourquoi celle-ci exerce une discrimination à leur égard par la mise en scène des signes de leur infériorité sociale ou culturelle. En réaction, les Ruritaniens, capables de se définir culturellement, s'engagent dans un processus nationaliste réactif. La masse de manœuvre que constitue l'intelligentsia s'attache tout d'abord à édifier une haute culture à partir d'éléments culturels populaires. C'est ce que Gellner appelle « le principe de pomme de terre (Gellner, 1991 : 7-16, Gossiaux, 2002 :58). Une fois le travail culturel accompli, elle cherche à susciter l'adhésion des masses, en arguant des signes diacritiques de la spécificité ruritanienne. Ils contribuent ainsi à la prise de conscience de la communauté de sa culture différente. Le processus de formation de l'entité politique et la mise sous « couvert» de la culture édifiée sont lancés. Un nouvel Etat-nation naît de cette action et porte le nom d'Etat de Ruritanie. C'est en ce sens que, dans certaines situations que Gellner qualifie de contre-entropiques, caractérisées par la multiplication des barrières devant la mobilité sociale des groupes culturellement différents, la culture vaincue peut servir de catalyseur à un processus nationaliste réactif (Gellner, 1999 :98-110). Ces cultures peuvent renaître, se développer et s'inscrire dans des stratégies de résistance comme catalyseur des nationalismes réactifs ou, du moins, des mécontentements ethnicistes. Les groupes dominés, qui peuvent se définir *culturellement,* ne tardent pas à chercher dans les *éléments extérieurs* qui les marquent *collectivement* des ressources afin d'engager des processus de construction identitaire. Ils entrent en action dans le but de bouleverser les frontières politiques de l'Etat, pour n'avoir pas réussi à les englober dans *sa* culture, ou, du moins, ils contestent la norme nationale dominante et exclusive. C'est dans le cadre de cette deuxième perspective qu'on peut situer la position de la culture amazighe au Maroc.

Nationalisme et culture au Maroc

Depuis la fin des années 1980, la construction nationale au Maroc est en crise de façon criante. Il est devenu de plus en plus manifeste que les conséquences négatives des choix opérés entraînent le développement des mouvements contestataires et la multiplication des réformes éducatives. Il n'est pas de mon intention de détailler toutes les péripéties

de cette situation, je vais juste formuler quelques remarques qui s'imposent pour mieux situer dans ce contexte l'émergence de l'action collective comme modalité opératoire des Amazighes.

L'émergence du nationalisme au Maroc, en tant que principe de légitimité politique, est à rapporter aux conditions sociopolitiques du Maroc colonial. Il est un nationalisme anti-colonial. Compte tenu des conditions de son émergence, de la position et des origines sociales et culturelles de l'élite porteuse de l'idée nationale et du contexte de sa réalisation politique, caractérisé essentiellement par les jeux d'alliances avec les mouvements nationalitaires arabes, le nationalisme marocain a saisi la culture savante liée à l'arabe classique et s'est engagé à la transformer en norme exclusive de la construction nationale. Le principe d'uniformisation culturelle constitue la référence capitale de cette construction. Or, dans ce type de modèles nationalistes, l'objectif du processus est d'étendre la norme culturelle *élue ;* en l'occurrence, la langue et la culture arabes, à l'ensemble de la société en faisant du volontarisme d'Etat une ressource stratégique pour atteindre l'homogénéité culturelle. Il a inscrit son action dans la logique de l'imposition de l'homogène. Partant, l'amazighité est perçue comme identité négative et traitée comme culture encombrante qui nécessite son évacuation dans le paysage culturel et institutionnel national. De ce point de vue, la culture amazighe est rangée parmi les cultures vaincues.

Toutefois, le processus nationaliste pose un problème compte tenu de la réalité objective du pays. Si les termes, dans lesquels l'idée de nation a été construite, *imaginée* et diffusée par la minorité nationaliste- en s'appuyant essentiellement sur l'Islam comme sensibilité dominante-, ont permis par la suite de faire émerger le Maroc comme une forme d'identité collective, ils ont par ailleurs conduit à produire une image qui n'a rien à voir avec la réalité et à engendrer une situation difficile. En fait, les contraintes de la mobilisation nationaliste ont amené les nationalistes à s'approprier l'identité des Arabes, une forme d'usurpation de la *nationalité des autres.* Ce faisant, le processus de construction nationale s'est engagé dans une impasse. D'abord, la nationalité en tant que nom politique de l'ethnie suppose la prise en considération de certaines réalités objectives. Or, l'identité arabe imposée porte en elle la notion de *virtualité* et une certaine contradiction évidente et se transforme en un véritable obstacle face au processus de l'édification de la nation.

Dans ce cadre, la logique structurant l'édification du système éducatif, en se fondant sur l'idée que l'arabe est la langue commune à tous les Marocains, a choisi pour langue maternelle une langue strictement scripturaire et minoritaire. Cette politique éducative ne peut que s'opposer au vécu et aux pratiques culturelles des populations et se trouve, par conséquent, bousculée par les langues vernaculaires. En plus, l'édification du système éducatif n'est pas achevée. La base de sa pyramide, malgré les efforts déployés pour généraliser la scolarisation, ne couvre pas l'ensemble du territoire. L'école ne pouvant pas absorber les masses paysannes, il est difficile d'atteindre la taille minimale de la nation. En outre, les stratégies politiques du pouvoir central qui consistent à maintenir la stratification culturelle dans le but de reproduire les classes dominantes ont aggravé la situation de la culture légitime. La politique d'arabisation, qui se définit comme l'aspect culturel de l'indépendance, ne fait que le jeu des classes dominantes qui, par le maintien des langues étrangères comme moyens d'ascension sociale, dressent des barrières à la mobilité sociale des classes défavorisées, formées essentiellement en arabe. Cette situation dévalorise davantage la valeur de cette culture, qui n'a pas réussi à s'imposer comme une valeur capitale sur le marché national. En conséquence, le système éducatif produit de l'exclusion et multiplie les sujets des mécontentements : la stratification culturelle soutient nécessairement une stratification sociale. C'est pourquoi la question culturelle a toujours constitué un enjeu politique essentiel au Maroc (Aboulkacem, 2005). C'est dans ce contexte qu'on peut comprendre le maintien de la culture vaincue et, quand les conditions sont réunies, sa construction en objet de revendication culturelle et politique. Les Amazighes, en s'affirmant dans les frontières d'une identité différente, revendiquent le droit à une culture distincte. L'émergence de ce mouvement marque ainsi un tournant décisif dans la question du devenir des cultures vaincues au Maroc.

Il est à souligner que, dans l'affirmation identitaire amazighe, qui commence à apparaître progressivement depuis la fin des années 1960, il y a deux dimensions apparemment complémentaires : l'organisation collective de l'affirmation et le travail culturel. Si l'organisation collective a pris forme de mouvement associatif, le travail culturel s'est concentré sur la production d'une variante policée de la culture, en élaborant des normes de construction de langue *bétonnée* dans l'écriture

et la production d’une littérature écrite. Mais, à partir du travail culturel entrepris par les intellectuels, elle ne cherche pas, suivant les termes du discours revendicatif produit, à édifier une couverture politique particulière. C’est pourquoi il nous semble pertinent de ranger cette action dans la catégorie des mouvements que J.-F. Gossiaux qualifie d’ethnicisme. Selon ce chercheur, l’ethnicisme désigne les mouvements identitaires qui empruntent au nationalisme certaines de ses méthodes pratiques.

> « Du nationalisme, dit-il, [l’ethnicisme] tient certaines méthodes, certaines pratiques, certains symboles : le travail culturel, la réification et la revalorisation de la « culture populaire » -folklore, ethnographie-, la référence emblématique à la tradition, et, surtout, l’obsession de la langue, qu’il faut dégager de l’oralité, qu’il faut unifier et standardiser, qu’il faut faire entrer dans l’écriture et dans la littérature » (Gossiaux, 2001 : 186).

Le but ultime de cette action n’est pas la création d’un Etat-Nation propre, ni même l’accession à quelque autonomie territoriale, son mode opératoire est-il ainsi différent des modalités de l’action nationaliste. La revendication des Amazighes n’a rien à voir avec l’Etat-Nation, elle est fondée sur la valorisation de l’identité culturelle. Elle établit une relation spécifique au territoire et à l’Etat, parce que, à travers la valorisation politique de l’identité ethnique et l’entretien des éléments qui la marquent comme la langue et le mode de vie sociale, elle ne cherche pas à se doter d’entité politique propre et indépendante. Elle se contente de « demander » au toit politique déjà existant le droit de protection.

Nous pouvons ainsi dire que cette façon de concevoir la relation à l’Etat et à la couverture politique distingue l’action collective des Amazighes du nationalisme et la place dans la catégorie des nouveaux mouvements sociaux qui s’appuient sur des éléments culturels comme stratégie de mobilisation. Elle est une forme d’ethnicisme qui combine dans son action la revalorisation culturelle de l’identité affirmée et le travail culturel consistant dans la production d’une culture *policée* et concurrente. L’action amorcée et construite ne se limite pas ainsi à chercher la satisfaction des objectifs communs, elle est accompagnée d’actions entendant à faire entrer cette langue dans l’écriture et dans la littérature. Ce travail culturel, initié pour soutenir l’activité revendicative de cette action, s’inscrit dans ce que P. Bourdieu (1984) désigne comme processus d’acquisition culturelle. Il consiste dans l’édification d’une

culture capable de soutenir la concurrence avec la culture légitime et dominante. C'est en ce sens que cette action collective contribue à la production culturelle, mais une production culturelle nouvelle étant essentiellement différente de la culture amazighe historiquement présente au Maroc. C'est ce que nous désignons ici par le terme de « néo-culture ».

Changements sociaux et dynamiques culturels

Avant de traiter du travail culturel de l'action collective, il importe de distinguer, sous l'expression de « néo-culture » amazighe, les productions culturelles qui ont été effectivement accumulées par les composantes de l'action collective que celles qui constituent le produit de dynamiques sociales. Développées progressivement durant la période des grandes transformations, accompagnant l'établissement du Protectorat et la construction de l'Etat national, elles ont réussi à s'adapter aux nouveaux contextes et à s'intégrer aux nouvelles pratiques sociales. Je me propose donc avant de m'intéresser aux premières formes de faire à présent un survol de ces autres formes de néo-culture, apparues comme le produit de dynamiques culturelles.

Parlant de néo-culture, nous ne pouvons pas en effet négliger toute une série de pratiques culturelles que les Amazighes, pris dans des transformations rapides, ont produit, reconstruit ou inventé en se servant parfois des matériaux anciens. Il est toujours possible, observe M. Wieviorka (1997 :19),

> « de repérer des éléments dont les uns sont de l'ordre de la reproduction, et d'autres de celui de la production et du changement ».

Le rappel de ce phénomène ne permet pas seulement de signaler que la néo-culture n'est pas un produit dépendant des modalités opératoires de l'action collective, mais aussi il peut aider à élucider les dynamiques en œuvre dans la société amazighe qui ont, par la suite, engendré cette action même. En effet, depuis que le pays est entraîné dans les grandes transformations, des individus ou des groupes pratiquant une des variantes de la langue amazighe, établis en ville ou restés en milieu rural, ont continué à pratiquer, ont inventé et développé ou transformé des traditions culturelles. Cette situation n'a pas de lien direct avec les conséquences négatives de la construction nationale, elle est plutôt le

résultat de la combinaison de plusieurs facteurs. D'abord, notons que l'histoire des pratiques sociales dans la société prénationale a produit une situation où la domination symbolique d'une tradition minoritaire considérée comme légitime n'a pas empêché la vitalité des pratiques culturelles populaires. L'organisation des espaces socio-politiques hiérarchisés autour d'un pouvoir central légitime et des institutions locales puissantes a permis la coexistence de formes culturelles différentes aussi bien scripturaires qu'orales et exprimées dans des langues différentes. L'histoire de ces pratiques a engendré une forme de biculturalisme équilibré. Les pratiques culturelles fonctionnent sur le mode d'un modèle hybride que caractérise la coexistence d'une culture scripturaire et d'essence religieuse détenant le pouvoir symbolique et des cultures populaires dominées par la pratique orale qui, malgré leur statut de variantes « basses », détiennent le pouvoir réel. La prégnance de cette situation et sa permanence durant la période de construction nationale ne peut que contribuer à la constitution d'une capacité de création inscrite dans les conduites régulières des agents sociaux. Les groupes marginalisés ont ainsi réussi à produire en réaction à la domination culturelle officielle des modes de résistance culturelle. Nous pouvons dire que, dans le contexte nouvellement créé après l'initiation du processus nationaliste, ils ont converti leur capacité de création en stratégie de résistance pour pouvoir continuer à vivre leur culture et assurer autrement sa production ou reproduction.

Aussi, est-il important de souligner que les conditions dans lesquelles se sont engagés les processus de modernisation au Maroc, qui ont conduit également au déclenchement du processus nationaliste, ont favorisé la permanence de ce qu'il convient d'appeler le biculturalisme non antagoniste. Le rythme des changements introduits n'était pas assez dense pour arriver au bout de la résistance des cultures locales. De plus, le statut de la culture nationale, qui n'est pas portée socialement par les groupes dominants, limite les chances de sa généralisation rapide et de sa transformation en norme exclusive. Ainsi, la domination symbolique d'une culture légitime, mais virtuelle, va de pair avec l'évolution des traditions culturelles que pratiquent les individus et les groupes dans leur vie quotidienne. C'est dans ce contexte qu'on peut comprendre comment ces pratiques ont pu résister aux processus d'imposition de la norme nationale. Cette situation donne à l'habitus culturel développé dans le

système sociopolitique ancien la possibilité de fonctionnement dans le contexte actuel. Le principe d'homogénéisation culturelle n'a pas eu à s'y appliquer. La situation créé les conditions de résistance des productions culturelles et des diffuseurs institutionnels. C'est donc dans ce contexte précis qu'on peut comprendre l'émergence de nouvelles formes de traditions culturelles. La présentation de certaines formes de néo-culture permet de voir comment les dynamiques sociales ont engendré des situations de renouveau culturel avant que celui-ci devienne un chantier de l'action collective.

Rien ne paraît plus illustratif de ce genre de néo-culture que la tradition des chanteurs professionnels propre à l'aire tachelhitophone. Ces chanteurs sont appelés *rrways*. Bien qu'il soit difficile de définir les origines et les statuts des premières formes d'où cette tradition a tiré ses matériaux et ses styles, elle peut, comme elle se présente dès le début du XX^e^ siècle, nous renseigner aussi bien sur le processus d'émergence d'une forme de néo-culture que sur son évolution et sur son adaptation, parallèlement aux transformations opérées au Maroc depuis la fin du XIX^e^ siècle. Les *Rrways* sont des chanteurs professionnels itinérants. Ils se produisent aussi bien dans les campagnes que dans les villes et dans des lieux et milieux différents (mariage, places publiques, marchés, salles de spectacles…). Grâce aux travaux consacrés à cette tradition (Schuyler 1978 et 1979, Chottin 1933, Basset 1920, Galand-Pernet 1972, Olsen 1997 et Amarir 1975), nous pouvons situer ses origines et son développement. La tradition plonge ses racines dans les formes de spectacle assurées par des troupes ambulantes qui comportent des acteurs différents : musiciens, acrobates, danseurs... Elle a par la suite subi des transformations pour s'adapter aux exigences de la vie de cour à la fin du XIX^e^ siècle dans les demeures seigneuriales – période qui correspond à la grande transformation qu'a connue l'Empire chérifien suite aux pressions européennes, à la crise du système sultanien et, par voie de conséquence, à la naissance des pouvoirs locaux et à l'éclatement des structures sociales tribales –. Elle est devenue une tradition essentiellement urbaine après l'installation des émigrés ruraux dans les principales villes du Royaume. Elle apparaît ainsi comme un produit obligé de ces transformations. En accompagnant les premières transformations sociales dans le Sud marocain et les premières vagues migratoires des Amazighes du Sud vers les villes portuaires en extension depuis la seconde moitié du

XIX[e] siècle (en particulier Essaouira, Tanger et, par la suite, Mazagan et Casablanca, sans oublier Marrakech comme étape importante, compte tenu de l'existence de la place *Jamâ lefna* qui représente la scène publique et privilégiée des producteurs populaires, dans la constitution de cette tradition), cette tradition a subi beaucoup de changements à tous les niveaux, qu'il s'agisse de la composition de la troupe, du processus de féminisation de la tradition[1], du costume ou de l'introduction des instruments et des rythmes. L'analyse du processus de sa constitution peut constituer une introduction essentielle pour comprendre comment une tradition culturelle est perpétuellement inventée pour résister aux processus de modernisation dans un contexte particulier. Etant, par ses origines même, une forme mobile car détachée des contraintes du milieu social traditionnel, elle a acquis une faculté d'adaptation aux différents contextes. Ainsi, cette tradition a joué un rôle essentiel dans la diffusion de la culture amazighe en milieu urbain. Elle a contribué à la restructuration des traditions et à la constitution d'une véritable situation de résistance et de renouveau culturels.

C'est donc sous l'effet conjoint de deux facteurs, l'histoire des pratiques sociales et les conditions spécifiques de la mise en œuvre de la construction nationale, que le biculturalisme équilibré a conduit à l'élaboration et à l'épanouissement d'une culture périphérique riche et dynamique. Dans ce cadre, les Amazighes, engagés dans des transformations profondes et contraints les espaces sociaux de production et de reproduction de leur culture, n'ont pas abandonné, suivant le scénario nationaliste, leur « petite tradition » au seuil des villes pour s'intégrer dans la « haute culture arabe » légitime, valorisée et imposée. Ils ont en revanche réussi à gérer ces transformations et à mettre en œuvre un processus de renouvellement culturel, ce qui a un impact considérable sur les stratégies déployées pour la reproduction et la

[1] Au début, la tradition était masculine. C'est vers la fin des années trente que les femmes ont succédé à des éphèbes efféminés, surtout pour remplir le rôle de choristes. Par la suite, elles ont réussi à s'affirmer comme *ⵜⴰⵔⵔⵡⴰⵢⵙⵉⵏ*, c'est-à-dire chefs de troupe, à partir de la seconde moitié du siècle dernier. Dans un travail à paraître dans les actes du Colloque international sur les médiateurs culturels au féminin, organisé à Tizi Ouzzou, en Algérie, en novembre 2007, j'ai essayé d'analyser les processus de féminisation de cette tradition en les situant dans le cadre des mutations de la société et l'installation dans les villes des émigrants ruraux, voir aussi B. Lasri (1998).

transmission culturelles. C’est ainsi qu’on assiste à une transformation profonde du champ culturel qui passe par la diversité considérable des domaines où s’observe la dynamique culturelle. Par-delà la tradition des *Rrways* qu’on peut d’ailleurs considérer comme une tradition de transition, liée au processus de l’établissement des Amazighes dans les villes, d’autres formes poétiques et musicales ont émergé. Ainsi, des groupes musicaux formés par des émigrants ou par leurs enfants nés en villes ont vu le jour dans les principales villes à partir du début des années 70, comme Izenzaren à Agadir, Usman à Rabat, Archach à Casablanca, Imazighen à Khémisset, Itran à Nador[1]…

En même temps, d’autres traditions inhérentes au contexte particulier des sociétés paysannes investissent les villes et ont fini par intégrer la dynamique sociale des émigrants ruraux. C’est le cas de la forme par excellence de la musique villageoise *ahwash*. Danse précédée par des chants ou des poèmes dialogués entre deux ou trois poètes et accompagnée de musique, ahwash se pratique, chez les Amazighes du Sud ou du Haut-Atlas, à l'occasion des célébrations collectives et familiales. Dès le début des années 1980, certains groupes ont vu le jour dans certaines villes, permettant aux ruraux installés en villes de pratiquer cet art. A Rabat par exemple, certains fans de l’ahwash se rencontrent en effet, pour sortir de la routine quotidienne de la vie citadine, chaque dimanche dans les bois de Maâmora et exécutent cette danse traditionnelle. C’est de cette expérience que naîtra une des premières troupes d’ahwach citadine, ⵍⵃⵔⵇⵜ ⵏ ⵎⵄⵎⵓⵔⴰ. Le nom traduit cet événement capital dans l’histoire du rapport entre les émigrants chleuhs et leurs traditions culturelles, en se référant au lieu des rencontres hebdomadaires. De même, les poètes improvisateurs traditionnels, dits localement ⵉⵏⴹⴹⴰⵎⵏ, ont adapté leur pratique au contexte nouveau. La trajectoire de Lhusayn Asakni montre comment certains agents culturels populaires développent des stratégies particulières pour pouvoir vivre leur art hors de leur lieu d’origine. Originaire de la région d’Arghen, dans la périphérie de la ville de Taroudant, il est parmi ces figures emblématiques de l’art *ⵜⴰⵏⴹⴹⴰⵎⵜ*, joutes poétiques exécutées dans une séance d’ahwash. Après avoir quitté sa région natale pour s’installer définitivement à Berchid, près de Casablanca, il n’a pas renoncé à

[1] Sur les groupes Izenzaren et Archach, voir les pages qui leur ont été consacrées sur le site *www.azawan.com*, *rubrique, tachelhit.* Voir également, Khanboubi (2008).

l’improvisation poétique. Ainsi, il envoie des lettres en vers dans lesquelles il demande des nouvelles de ses anciens amis poètes. Les poèmes-messages traitent des sujets de l’actualité et invitent les destinataires à réagir à ses *improvisations*. Ainsi s’établissent des joutes d’un type bien particulier à travers des communications qui peuvent durer des semaines et des mois. Il lui arrive aussi de croiser par hasard des poètes de passage et entre avec eux dans un dialogue improvisé. Il compose également de longs poèmes qui le rapproche d’ailleurs de l’art des *rrways* ou de l’expérience poétique des poètes qui ont intégré le processus d’édification d’une littérature écrite, comme Mohammed Moustaoui ou Lhusayn Juhadi[1]. Cela montre que bien que les conditions de production de l’improvisation font défaut dans les villes, les poètes improvisateurs n’ont pas renoncé à leur art. Ils continuent à le vivre par d’autres voies.

Les sociétés villageoises sont aussi traversées de dynamique et produisent d’autres formes de transmission culturelle. Le fait que la pratique d’ahwash s’apprenne *sur le tas* et que les conditions ne favorisent plus sa transmission, des associations artistiques commencent à voir le jour, et ce depuis le début des années 90. les associations artistiques pullulent et constituent des lieux d’apprentissage aussi bien que des structures permettant l’organisation des spectacles. Elles reflètent cette nouvelle dynamique comme réponse aux changements sociaux. L’association Afra, de Tata, constitue une première association de ce genre. Tout en assurant des soirées spectacles dans la région, elle se produit aussi dans les villes. Elle s’est d’ailleurs produite lors de la rencontre de l’Université d’Eté d’Agadir en 1991. L’analyse de ces associations peut ouvrir une

---

[1] Moustaoui est originaire des Idaw Zeddut, dans la région d’Igherm (province de Taroudant). Il était instituteur à Casablanca avant son départ à la retraite. Poète improvisateur, il a fréquenté les scènes d’ahwash. Mais son installation définitive à Casablanca l’a éloigné des lieux habituels d’exécution. C’est ainsi qu’il s’est converti à l’écriture. Il a publié quatre recueils de poésie en amazighe, voir (Moustaoui, 1976, 1979, 1988 et 1998). Quant à Juhadi Lhusayn Abaâmran, il est originaire des Ayt Baâmran. Professeur d’histoire à Casablanca, il compose de longs poèmes et donne des récitals dans les manifestations culturelles des Associations amazighes. Il a publié, outre la vie initiatique du Prophète en amazighe, la traduction vers l’amazighe du Coran et du recueil des traditions prophétiques de Boukahri, un recueil de poésie intitulé ⵜⵉⵎⴰⵜⴰⵔⵉⵏ (Juhadi, 1997). Il est aussi possible d’intégrer à cette catégorie les poètes suivants : Oubella Brahim, qui continue à s’exécuter sur les aires d’ahwash, Billouch Abderrahmane et Hafidi Abdellah.

perspective nouvelle à la sociologie de l'action, en permettant de voir comment ces nouvelles formes de pratiques interviennent dans le maintien ou l'invention de nouveaux modes de transmission culturelle. Toutefois, ce point ne sera pas abordé ici.

Nous pouvons ainsi dire que le biculturalisme caractérisant le mode de production culturel dans la société prénationale a engendré une sorte d'habitus culturel qui, face à la situation de domination culturelle, a provoqué un dynamisme culturel considérable. Si les traditions développées dans ce cadre étaient suffisantes pour permettre la reproduction culturelle et son maintien face à la culture officielle, l'inscription des Amazighs dans le processus d'organisation collective, entendant construire l'amazighité comme identité différente, a créé les conditions favorables à la construction d'une « variante haute » de néo-culture.

Action collective en milieu amazighe et production culturelle

a. L'espace associatif comme atelier de construction culturelle

Les mouvements de construction identitaire combinent des stratégies différentes, de l'exhumation des spécificités jusqu'à l'invention de traditions. Dans ce cas, le travail culturel est souvent investi comme élément central dans leurs modalités opératoires. A propos de la construction des nations, Anne-Marie Thiesse (2001 : 21) souligne l'importance du travail culturel, comme étape préalable et nécessaire à toute mobilisation nationaliste. Elle avance que

> « des explorateurs partent à travers champs et vallées, à la recherche des vestiges les moins altérés du legs originel. Cette quête du Graal national est toujours placée sous le signe de l'urgence : les traditions sont délaissées, le passage vers la terre des héros va se refermer pour toujours. Mais au fil du temps et des investigations le trésor ne va cesser de s'enrichir ».

Lorsqu'apparaît l'idée de construction identitaire, il devient en conséquence nécessaire d'initier une intense activité d'invention culturelle. La vie des mouvements d'affirmation commence souvent par la désignation des chantiers culturels à initier et du discours sur le retour aux origines.

Dans le cas des Amazighes, l’histoire commence à la fin des années 1960 lorsqu’un groupe d’étudiants et d’enseignants, parlant l’une des variantes régionales de cette langue et installés à Rabat, capitale administrative du Royaume indépendant, pour des raisons familiales ou professionnelles, fonde l’Association marocaine de Recherche et d’Echange culturel (AMREC). Au lieu de s’efforcer d’oublier l’origine marquée de négative, le groupe inscrit son action associative dans le cadre de la défense du folklore, de la collecte de la littérature orale et de la défense des traditions authentiques et du patrimoine populaire. Outre l’exhumation des ancêtres oubliés, une nouvelle conception de la culture nationale est ainsi formulée, qui permet d’élargir les frontières pour qu’elles comportent les éléments de la culture populaire. Rappelons que la culture légitime s’appuie sur les formes savantes exprimées en arabe littéraire. Parler de culture populaire et, de surcroît, de culture amazighe constitue une transgression du discours dominant, cet acte étant souvent considéré comme une évocation de la politique coloniale révolue.

Depuis leurs premières rencontres, les membres de ce groupe cherchent des stratégies pour faire connaître et, partant, reconnaître les éléments de la culture amazighe niés et rappeler que leur marginalisation par l’Etat et leur exclusion de l’espace institutionnel public en construction ne peuvent qu’affecter en profondeur la personnalité nationale. Soulignons au passage que le contexte est caractérisé par la recrudescence de l’idéologie traditionnelle et de la dérive de certaines composantes vers l’importation du panarabisme intégral. Si l’acte de vouloir-exister signe et scelle l’irruption d’un mouvement d’affirmation identitaire, la situation présente ne favorise pas encore sa constitution en une action collective visible dans un univers hostile où il est de trop. C’est ainsi que le groupe fondateur de cette association se drape derrière toute une terminologie feutrée et nuancée et des stratégies dissimulées pour exprimer ses attitudes et de proposer un regard alternatif aux problèmes de la culture ressentis.

A partir de rencontres informelles, l’association envisage d’abord d’aider, par des cours d’alphabétisation, les émigrants ruraux ne parlant que l’un des parlers amazighes à s’adapter aux conditions de leur nouvelle vie urbaine et de leur fournir, par des cours d’histoire et de civilisation, les outils nécessaires pour gérer positivement leurs rapports avec leur identité première dans une situation de contact déséquilibré. Minoritaires,

ils ne peuvent emprunter que les chemins du patrimoine culturel, de la littérature orale, des arts populaires et de l'authenticité. Les premiers statuts de l'Association stipulent ainsi qu'elle a fixé à son action l'objectif d'accorder un intérêt grandissant au patrimoine culturel populaire à travers des études et des actions culturelles et des publications. Elle envisage également de proposer des solutions aux problèmes de la société en s'inspirant des traditions authentiques, adaptées au contexte actuel. Le retour aux origines permet ainsi de poser le culturel comme principe de *renouveau politique*. Le culturel est devenu inhérent à la réflexion des militants associatifs. Toutefois, le terme amazighe, même dans son acception la plus grossière (*shalhiya*, Chleuh) ou barbare (Berbère) n'y figure pas. En fait, toute référence à cette identité ne peut que raviver les traditionnelles formes rhétoriques nationalistes, *dahir berbère*, christianisation des Berbères et nouveau colonialisme. Au-delà de cette terminologie conjoncturelle, l'association constitue la première structure associative des émigrants amazighes soucieux, d'abord, d'opérer une acculturation équilibrée, comme le laisse entendre le nom donné à leur organisation *attabadul attaqafi* (échange culturel) et les actions particulières avec lesquelles ils tentèrent de traduire leur principe (cours d'alphabétisation en langue arabe soutenus par des cours d'histoire) et, ensuite, de s'intéresser à leur culture. Elle est en ce sens l'une des premières initiatives qui s'inscrivent dans le travail culturel à travers la réification et la défense du patrimoine populaire. La culture re-niée devient ainsi objet de défense et de réflexion. Dès l'année suivante, le groupe initiateur commence à contribuer à faire connaître cette culture et à revaloriser ses différentes composantes. Certains de ses membres participent ainsi à la semaine culturelle, organisée par le Club Artistique de Marrakech Comédia du 26/12/1968 au 1 janvier 1969 par une série de conférence sur la société rurale et sur l'évolution de la poésie amazighe et par une exposition sur la peinture rurale. L'exhumation des aspects ignorés de la culture du « peuple » participe de cet appel au retour à l'authentique. Il est toutefois important de distinguer cet engouement pour le populaire et le paysan de ce que Michel de Certeau (1993 : 48) qualifie de rusticophilie, un sentiment que l'on rencontre dans l'attitude de l'aristocratie libérale de la fin du XVIII^e^ siècle en France qui, pour exprimer la peur des villes dangereuses et destructrices des hiérarchies traditionnelles, appelle au retour à la pureté originelle des campagnes. La position du groupe participe en revanche d'une logique d'affirmation

d'une culture différente et traduit un enjeu de taille, celui de mettre au niveau de la culture dominante leur culture re-niée. Le renouveau culturel naît du travail qui peut combler la distance qui sépare la culture assumée du modèle de référence. Il indique souvent des places et s'efforce de les remplir.

En fait, ce travail culturel ou le processus d'acquisition culturelle, suivant les termes de Pierre Bourdieu, est considéré comme préalable à tout mouvement de construction et de revendication identitaires. Comme modalité d'action propre aux mouvements nationalistes et des ethnicismes, il a pour objet fondamental la mise au niveau des cultures légitimes la culture affirmée, la culture qu'ils cherchent à mettre sous couvert politique. Il institue et élabore le contenu culturel qui soutient et légitime de poser la culture comme sujet de revendication culturelle ou politique[1]. En fait, toute culture en processus d'affirmation est une culture en compétition. Elle cherche à se doter de traits, d'outils et de draps pour se mettre au niveau de la culture contestée ou, du moins, concurrencée. L'observation des cultures légitimes, donc les cultures qui ont une valeur forte sur le marché, permet de connaître presque les éléments extérieurs dont se drapent et s'ornent les cultures dominantes. Elles dont dotées de l'écriture, de la littérature… C'est en ce sens que l'un des premiers défis que l'action collective en cours de constitution était tout d'abord de faire entrer la langue et la culture dans l'écriture. Comment s'est réalisé ce processus dans le cadre de la culture amazighe ?

Parallèlement à la formation de l'action collective après la fondation de l'AMREC, le chantier de la collecte du patrimoine oral et son entrée dans l'écriture a été initié. Hmad Amzal (1968), un animateur à la section dialectale de la radio nationale de Rabat, mais qui a des liens avec les animateurs associatifs, publie un recueil de 72 poèmes en tachelhit. Celui-ci comporte la transcription en caractères arabes de poèmes de la

---

[1] A propos de l'importance de la mise en discours politique de la culture assumée, Michel de Certeau montre que rester au stade de la présentation culturelle et s'en tenir uniquement à l'élément culturel risque de faire entrer l'objet exhumé dans « le jeu d'une société qui a constitué le culturel comme spectacle et qui instaure partout les éléments culturels comme objets folkloriques d'une commercialisation économico-politique (Certeau, 1993 :126). Il ajoute que seule « une force politique qui va donner à l'énoncé culturel le pouvoir de s'affirmer véritablement » (*Ibid. :*128).

tradition poétique des Rrways, comme Lhadj Belâid, Boubaker Anshad... Hormis l'absence de toute règle de transcription et de segmentation qui rend difficile sa réception et sa diffusion, ce recueil marque un tournant décisif dans le rapport à la culture niée et vaincue. Par l'action de faire entrer certains éléments de la culture exclue dans l'écriture, le processus d'acquisition culturelle a commencé à être mis en œuvre. L'écriture qui légitime et hiérarchise les valeurs sert ainsi à préserver, à conserver et à donner vie à des biens culturels niés, mais considérés comme un « mode d'expression capable de faire vibrer les émotions et les sentiments », suivant les propres termes de l'auteur. C'est en ce sens que ce travail tend en fait à dégager la langue de l'oralité et engendre une nouvelle conception de la culture et des fonctions qu'elle devrait occuper dans le champ social et politique. La fin des années soixante, coïncidant dans l'histoire du pays avec les débuts de la manifestation des errements de la construction nationale exprimée par l'émergence encore timide des islamistes et le retour en puissance sur la scène de l'idéologie nationaliste, constitue aussi un moment important dans l'histoire de la dynamique culturelle amazighe. Il est ainsi clair qu'une nouvelle situation culturelle se met en place, le processus de l'édification d'une « haute culture » étant engagé. La collecte et la valorisation du patrimoine devraient donner suite à une autre dimension du travail culturel, consistant dans les efforts déployés pour la construction d'une langue écrite. Il est devenu désormais la principale préoccupation des acteurs de l'action collective.

En fait, le recueil de Hmad Amzal, dès son apparition, a relancé la question de l'écriture en tant qu'élément essentiel dans le processus de construction culturelle. Cependant, en reprenant une tradition d'écriture élaborée dans un univers littéraire particulier qui a déterminé ses techniques et les éléments investis, cet auteur n'a pas réussi à adapter cette nouvelle mission assignée à l'écrit aux normes grammaticales de la langue destinée à être dégagée de l'oralité. C'est en réaction à cette initiative que les militants culturels ont initié un autre processus, celui de la construction d'une langue écrite. Ainsi, Ali Sadki-Azayku, un des fondateurs de l'AMREC, établit, l'année suivant, un compte-rendu critique de ce livre publié dans le numéro 3 du journal *Sawt al-Janub (Voix du Sud)* du 30 décembre 1968. Après avoir souligné l'importance capitale de la collecte et de la revalorisation du patrimoine oral, compte

tenu de sa valeur culturelle et de sa fonction sociale et éducative dans une société en perte de repères, il observe que ce travail devrait respecter une méthodologie rigoureuse de collecte et de transcription. Il reproche à Hmad Amzal le fait de négliger l'écriture et ne pas penser, comme était le cas des savants ruraux classiques, à développer une méthode d'écriture cohérente et rationnelle. L'absence de normes orthographiques, constate Ali Azayku, ne peut qu'handicaper la réception de ce recueil. C'est pourquoi la construction d'une langue écrite nécessite la réforme de la méthode de transcription et la définition des règles orthographiques et de segmentation simples, en conformité avec la structure grammaticale et morphosyntaxique de la langue amazighe.

C'est visiblement dans cette perspective que s'inscrit l'action des militants culturels, regroupés autour de ⴰⵔⵔⴰⵜⵏ, bulletin interne de l'AMREC. Durant cette période, Azayku apparaît comme le véritable fondateur de la nouvelle culture amazighe en oeuvrant à la fixation d'une norme de transcription et à l'initiation de la littérature orale. Ceci ne signifie pas qu'il n'existait pas avec lui d'autres militants qui ont contribué à la mise en œuvre de ce processus. Mais la biographie militante de Ali Azayku et la nature de ses écrits à cette époque fondatrice, rythmés par les besoins fondamentaux de la construction culturelle, représentent de manière idéal-typique celle des intellectuels nationalistes initiateurs des cultures nationales en Europe du XIXe siècle. Durant son séjour en France au début des années 70, il fréquente les cours de linguistique amazighe de Lionel Galand et de Paulette Galand-Pernet (deux amazighisants français) à l'INALCO et à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes. Dans son entretien avec la Revue ⵜⴰⵎⴰⴳⵉⵜ, paru dans n°4 en 1994, Azayku dit qu'il s'est attaché, pendant cette période, à approfondir ses connaissances à propos des problèmes culturels et linguistiques dans le monde et à développer une connaissance suffisante des aspects linguistiques de la langue amazighe. Dès son retour, il fonde en 1974, avec ses collègues de l'association, ce bulletin qui porte le titre significatif d'ⴰⵔⵔⴰⵜⵏ[1]. ⴰⵔⵔⴰⵜⵏ veut dire écrits, il dérive du verbe ⴰⵔⴰ, écrire, et désigne tous les documents écrits que ce soit en tachelhit ou en

[1] Dans plusieurs rencontres informelles, Azayku m'avait affirmé qu'il était derrière cette initiative. Il a été épaulé essentiellement par le défunt el-Jishtimi. Il dit également que c'était lui qui avait donné ce nom à cette publication interne, voir aussi (*Tamagit*, 1994 : 16).

arabe notarial. Il se réfère ainsi à cette volonté ressentie d’effectuer un véritable passage de l’oralité à l’écriture. Même si ce titre exprime une certaine idée de continuité avec la tradition des lettrés classiques, l’initiative de ces « pionniers » de l’édification d’une variante policée de la culture amazighe s’inscrit en revanche dans une nouvelle vision. Outre les domaines concernés par la collecte, elle entend également réformer l’écriture de la langue et de l’adapter au savoir grammatical nouvellement constitué sur cette base. C’est ainsi que le bulletin apparaît comme un véritable atelier linguistique. Ainsi, dans le n° 2, le bulletin, qui annonce, pour la première fois dans l’histoire moderne du Maroc, l’inscription de son action dans le domaine de la culture amazighe, consacre une page à la vulgarisation d’une norme usuelle, appelée *ⵜⴰⵖⴰⵔⴰⵙⵜ ⵏ ⵡⴰⵔⵔⴰⵜⵏ*/ méthode *ⴰⵔⵔⴰⵜⵏ*, pour la transcription et l’écriture en langue amazighe. Cette norme aménagée est élaborée à la lumière des connaissances acquises sur les caractéristiques phonologiques et morphologiques des parlers amazighes. Toutefois, l’adoption de l’alphabet arabe simplifié et fixé n’est qu’une solution pratique provisoire. Pour les animateurs de ce bulletin, l’objectif affiché est d’adopter, quand le contexte sera propice, l’alphabet Tifinagh. C’est ainsi qu’est publié dans le numéro trois un tableau figuratif de cet alphabet. Mais au lieu de s’inspirer des caractères en usage chez les Touaregs comme caractère disponible et encore fonctionnel, les animateurs de la revue n’ont fait que reprendre une variante de cet alphabet que l’Académie berbère avait *inventé* en France à la fin des années soixante. Et dans le numéro 6 (le dernier numéro), un texte est écrit entièrement en ces caractères, exprimant ainsi l’attachement de ce groupe à ces caractères qu’elle représente comme originels.

Mais construire une langue écrite implique également sa standardisation ou l’élection d’un parler parmi d’autres et de l’imposer comme langue commune. Dans ce cadre, les animateurs du bulletin se contentent d’affirmer l’unité de la langue amazighe dans sa diversité dialectale et de suspendre cette question en attendant la reconnaissance institutionnelle. La solution adoptée était donc d’écrire, individuellement, dans son parler maternel, ou d’utiliser un langage mixte formé des mots empruntés aux différents parlers. Le choix d’un parler ne s’est donc pas posé d’une manière déterminante et on continue à croire en l’unité de la langue tout en pratiquant une écriture divergente. On peut voir là, concrètement, les

premiers pas vers la fabrication d'une nouvelle culture amazighe lettrée fondée sur une écriture.

ⴰⵔⵔⴰⵜⵏ n'a pas eu une longue vie. Mais, pour peu qu'il ait existé, ce bulletin a eu le mérite d'initier les travaux de fondation : la fixation d'une méthode de transcription en alphabet arabe, la vulgarisation d'une version remaniée de Tifinagh, mais aussi la collecte de manière méthodique de la tradition orale (poésie, mythes, contes, proverbes...). Il a accumulé une importante documentation ethnographique, linguistique et lexicale. Aussi et en même temps qu'il s'attache à réussir cette mission, il lance le projet d'une anthologie de poésie moderne destinée à faire émerger une nouvelle littérature amazighe. Par cet acte, il a initié une lourde entreprise que celle de mettre au niveau de la langue dominante une langue orale exclue des institutions officielles.

b. Les fomres de la néo-culture amazighe

b.1. La littérature écriture

b.1.1. L'obsession de l'écrit

Dès le départ, la question de la langue tient une place centrale dans la transposition de la culture en termes pratiques et conceptuels[1]. Le fait que cette question était fondamentalement présente dans le champ de formation discursive durant le processus de la réalisation politique du nationalisme marocain et dans la mise en œuvre de l'élaboration culturelle de la nation après l'indépendance explique la place qu'elle a occupée dans le discours d'affirmation des Amazighes. Le discours de revendication identitaire est souvent une *ascription*. Il est déterminé par les structures sémantiques du discours auquel il s'oppose. De ce fait, la langue a pris ses marques sur la production de l'action collective amazighe pour devenir la préoccupation principale et l'objet par excellence de toutes les initiatives. Dans ce dispositif, un aménagement informel a uni les actions des premiers militants. Il a consisté dans le fait de combler les lacunes ressenties et de doter la langue, en tant que garant

---

[1] Parallèlement au passage à l'écriture, le travail linguistique a été également inauguré par des jeunes amazighes scolarisés. Ainsi, A. Boukous a soutenu une thèse, à Paris en 1974, en sociolinguistique. Cette thèse portant sur les pratiques langagières des émigrants ruraux est publiée, par l'AMREC, sous le titre, *Langage et cultures populaires au Maroc* (Boukouss, 1977).

de l’identité collective, des cadres linguistiques nécessaires au chantier d’édification culturelle, ce dernier étant conçu comme étape préalable à la revalorisation politique de l’identité assumée. Après la définition des règles de notation, comme habit extérieur de l’écriture, et de collecte qui fait entrer les éléments de la culture orale dans l’écriture, les militants culturels devraient ensuite prouver que cette langue *en construction* peut être mise au niveau de la langue officielle et dominante. Il faut en faire, outre une langue écrite, une langue de littérature. En d’autres termes, ils devraient doter la culture affirmée par les signes extérieurs de la culture légitime par la fabrication d’une *haute* culture, une culture lettrée. La mise à niveau de la culture niée passe ainsi par la production des formes du modèle dominant. La liste des éléments de base d’une culture *légitime/normée* est aujourd’hui bien connue : une langue écrite, des livres, des textes emblématiques couvrant les principaux genres littéraires… En un mot, cette opération permet de faire sortir cette culture de l’espace de l’oralité et de la doter des marqueurs visibles d’une culture écrite et de consommer la rupture avec l’oralité, présentée comme synonyme de la mort. L’écriture marque en ce sens l’habit légitime de la renaissance culturelle. Elle institue la visibilité publique d’une identité occultée. Partant, l’édification culturelle constitue la grande œuvre des militants culturels et se trouve au centre de leur réflexion. A titre d’exemple, Ali Sadki Azayku, en évoquant sa préoccupation durant cette période des fondations, rappelle que son rêve était de participer et d’inciter à la constitution du fond culturel, nécessaire à toute construction identitaire. Partant du postulat que, depuis toujours, les Amazighes n’ont jamais posé la question de leur identité en termes de culture, leurs actions historiques se sont ainsi trouvées privés de profondeur identitaire. Il lance un appel aux militants de centrer leur action sur la sauvegarde et la promotion de la langue, comme frontière essentielle de l’identité. Elle est l’essence de la survie et le rempart capital contre la mort historique. Elle est, en d’autres termes, le mât central de la tente. Il écrit, dans un poème composé au début des années soixante-dix à Paris avant son retour à Rabat où il va s’engager dans cette opération de mise à niveau culturelle :

ⴰⵡⴰⵍ ⵏⵏⵅ ⴰⴷ ⴰⵅ ⵉⴳⴰⵏ ⵉⵖ ⵉⵎⵎⵓⵜ ⵏⵎⵎⵓⵜ

Nous nous sommes que notre langue, si elle meurt, nous mourrons[1].

[1] Le poème dont ce vers est extrait porte le titre de ⵉⵥⵏⵥⴰⵎ/les muets. Il n’est pas

Azayku fait ainsi de la langue le toit identitaire. C’est en ce sens que l’écriture, comme moyen de la bétonner, constitue un enjeu majeur. Elle permet de la nourrir des capacités de résistance. Pour lui, c’est dans la collecte de la langue et dans l’institution d’une tradition écrite solide que réside une véritable construction identitaire. Il dit, dans un entretien accordé au numéro 8 du journal *Tasafut*, paru en 1993, que

> « ⵜⴰⵙⴽⵍⴰ ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵖⵜ ⵉⵇⵇⴰⵏ ⴷ ⴰⴷ ⵜⵎⴰⵜⵜⵉ ⵣⵖ ⴰⵡⴰⵍ ⵙ ⵜⵉⵔⵔⴰ, ⴰⵡⴰⵍ ⵓⵔ ⴷ ⵉⵙ ⵉⴳⵛⵉⵏ ⵉⵙ ⴽⴰ ⵉⴽⴽⴰ ⵜⴰⵃⵔⴽⴰ ⵍⵍⵉⵙ ⴷ ⵉⵇⵇⴰⵏ ⴰ(ⴷ) ⵜⵜ ⵉⵣⵣⵔⵉ, ⴰⵛⴽⵓ ⵉⵖ ⵜⵣⵔⵉ ⵣⵖ ⵉⵍⵙ ⵙ ⵜⵉⵔⵔⴰ ⴰⵔ ⵉⵜⵜⵏⵃⴰⵍ ⴽⵓⵍⵍⵓ ⴰⵙⴽⵃⵍ ⵍⵍⵉⴷ ⵉⵇⴰⵏⵏ ⵉⴳⴰ ⵜ ⵜⵉⵔⵔⴰ ⴰⴽⴽⴰ ⵓⵔ ⵏⵙⴰⵡⴰⵍ ⴰⵛⴽⵓ ⴰⵡⴰⵍ ⴽⴰ ⵓⵔ ⴰ(ⵔ) ⵉⵙⴽⴰⵔ ⴰⵄⵍⵍⵉ ⵎⵓ ⵏⵜⵜⵉⵏⵉ ⴰⵙⴳⵓⴷⵉ/la littérature amazighe doit passer de l’oralité à l’écrit. L’oral n’est pas mauvais, mais son temps est révolu. Il est donc impératif de cesser de parler et de se mettre à l’écriture pour donner un nouveau statut à notre culture. Nous devons donc accéder à l’écriture parce que l’oral ne s’accumule pas ».

La critique de l’oralité va donc de pair chez Azayku avec une exaltation de l’écriture qui peut transformer le statut de la culture. L’oralité est incompatible avec ce qu’exigerait l’institution d’une culture compétitive et résistante. La culture amazighe doit soutenir la comparaison avec les cultures dominantes et légitimes en s’habillant de leurs signes ostentatoires. Elle doit épouser l’écrit, parce qu’il est un facteur de changement positif. Il appelle à changer la signification du rapport de la collectivité à elle-même, à ce qu’elle entretient comme élément ou marqueur fondamental de son essence. Cette déploration irritée de la situation de la culture amazighe le conduit à en faire une priorité et une dette. La perception de la culture ne s’explique pas par l’héritage caractérisant l’histoire des pratiques dans le champ amazighe, mais par le modèle dominant et imposant qui détermine le choix des outils et des stratégies. C’est pour cette raison qu’il invite les jeunes à s’investir dans ce nouveau chantier. Dans une préface du recueil publié par le poète Mohamed Ouagrar, il revient sur cette question et conseille :

> « ⵡⴰⵏⵏⴰ ⵉⵔⴰⵏ ⴰⴷ ⵉⵙⴽⵔ ⴽⵔⴰ ⵏ ⵜⵡⵓⵔⵉ ⵉⵃⵓⵍⴽⵉⵏ ⵉ ⵜⵎⴰⵣⵉⵖⵜ, ⴰⵔ ⵉⵜⵜⴰⵔⴰ ⵙ ⴰⵡⴰⵍ ⴰⵎⴰⵣⵉⵖ. ⴰⵔⴰ ⵙ ⵉⵍⵙ ⴰⵎⴰⵣⵉⵖ ⴰⵄⵏⵏⴰ ⵜⵔⵉⵜ, ⴰⵄⵏⵏⴰ ⵉⵏⵖⵍⵏ ⵉⴳⵃ ⵏⵏⴽ ⴷ ⵡⵓⵍ ⵏⵏⴽ [...] ⵜⵉⵔⵔⴰ ⵙ ⵜⵎⴰⵣⵉⵖⵜ ⴰⵙⵙ ⴰⴷ ⵜⴳⴰ ⵄⴰⵏ ⵖ ⵉⵎⴰⵖⵏ ⵍⵍⵉ ⴷ

---

publié dans les deux recueils édités, il est chanté par Ammouri M’barek. Toutefois, la version traduite vers le français par Paulette Galand-Pernet et publiée sur le site www.mondeberbere.com ne comporte pas ce vers. Il se trouve dans la version chantée par Ammouri et produite partiellement dans l’entretien accordé à Tasafut en 1993.

ⵉⵇⵇⴰⵏⵏ, ⵍⵍⵉ ⵉⴳⴰⵏ ⴰⵎⵔⵡⴰⵙ ⴳ ⵉⵎⵖⵏⴰⵙⵏ ⵉⵎⴰⵣⵉⵖⵏ (celui qui veut faire un bon travail pour l'amazighe doit écrire en langue amazighe. Ecris en amazighe tout ce que tu aimes, tout ce qui te tourmente et qui brise ton cœur […] l'écrit en amazighe est devenu aujourd'hui un combat qui s'impose, il est préalable et constitue une dette pour tous les militants amazighes) »(Ouagrar, 2004 : 5).

Ecrire est une dette dont les militants doivent s'acquitter. Cet acte permet de donner à la langue les moyens de résister et d'éviter ce que l'auteur qualifie de mort historique. Le processus d'édification culturelle se présente comme une lutte pour la survie. Azayku ne cesse de répéter, à plusieurs reprises, que la mort historique guette tous les peuples qui négligent leur culture. Les peuples ne meurent pas physiquement. Ils ne sont pas mortels, ce sont les langues et les cultures qui disparaissent. Dès qu'un peuple abandonne sa langue, il meurt dans l'histoire. Il se met sous un autre couvert linguistique, il devient l'autre. Il peut toujours garder son nom, mais dès qu'il perd sa langue, il devient historiquement mort, *ar ittmtat v umzruy* /il mort dans l'histoire, suivant ses propres termes.

La stratégie de résistance est définie par lois structurant l'espace de la compétition culturelle. Dans ce cadre, l'écrit constitue une valeur suprême. C'est en ce sens que la fabrication d'une culture lettrée constitue le produit obligé. Elle permet de combler le déficit accusé dans le statut de la culture. Si Azayku se représente l'écriture comme une dette, elle est aussi regardée comme un fardeau. C'est en ces mêmes termes qu'un autre militant et écrivain désigne cet acte préalable à tout projet de construction identitaire. Mohamed Akounad, c'est de lui qu'il s'agit, est cofondateur de la section de Tamaynut à Agadir. Romancier, auteur de deux romans, poète et animateur de Radio, il place la production culturelle au cœur des stratégies propres à la situation présente de la culture amazighe. Outre son apport considérable dans ce domaine, il ne manque aucune occasion pour souligner et réitérer l'importance de l'écriture. Il rappelle ainsi, dans une préface à un recueil de poésie, publié par Abdellah el-Mannani, que

« ⵡⵉⵍⵍⵉ ⵙⵜⵉⵏⵉⵏ ⴳ ⵜⴰⵔⵡⴰ ⵏ ⵢⵉⵎⴰⵣⵉⵖⵏ ⴰⴷ ⴰⵔⴰⵏ ⵙ ⵜⵓⵜⵍⴰⵢⵜ ⵏ ⵉⴷ ⴱⴰⴱⴰⵜⵙⵏ ⴷ ⵉⴷ ⵎⴰⵜⵙⵏ ⵙⵜⵉⵏ ⴰⴷ ⴰⵔⵎⵏ ⴰⴳⴳⵯⴰ ⵉⵥⵥⴰⵢⵏ ⵇⵓ ⵢⴰⵏ ⴷⴰ ⴳⵉⵙ ⵉⵜⵜⵔⵡⴰⵍ (ceux qui ont choisi, parmi les enfants des Amazighes, d'écrire dans la langue de leurs pères et de leurs mères ont choisi d'essayer de porter un fardeau que les autres évitent)»(El Mannani, 2003 : 7).

En cela, l’écriture en amazighe est devenue une obsession commune, régulièrement invoquée par la plupart des militants soucieux de doter leur culture des signes extérieurs de la culture *légitime*. Elle forme ainsi un enjeu de taille et une priorité primordiale. La défense de l’amazighe sans prise en charge du travail culturel n’a pas de sens. C’est du moins ce qui laisse entendre Mohamed Oussous dans la préface à une traduction de contes faite par une jeune militante. Il explique :

> « ⵀⴰⵜⵜ ⵉⴷ ⵜⵉⵡⵙ ⵓⵍⴰ ⵏⵜⵜⴰⵜ ⴰⴷ ⵜⵚⴽⵓ ⵜⴰⴱⵉⵡⵉⵏ ⵏ ⵉⵍⵙ ⵏⵏⵖ, ⵜⵙⴱⴷⴷ ⴰⴳⴰⴷⵉⵔ ⵏ ⵜⵙⴽⵍⴰ ⵏⵏⵖ, ⴰⵛⴽⵓ ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵖⵜ ⵓⵔ ⴱⴰⵀⵔⴰ ⵜⵔⴰ ⵜⵓⴳⵜ ⵏ ⵡⴰⵡⴰⵍ, ⴷ ⵉⵎⴰⵣⵉⵖⵏ ⵏ ⵉⵎⵉ, ⴰⴷ ⵜⵙⵖⵡⴰⵙⴰ ⴳ ⵓⵣⵎⵣ ⴰⴷ ⴷ ⵜⵔⵙⴰⵍ ⵉⴷⵓⵙⵏ ⵍⵍⵉ ⵙ ⵔⴰⴷ ⵜⴱⴷⴷ, ⴷ ⵉⴼⴰⵙⵙⵏ ⵍⵍⵉ ⵔⴰⴷ ⵙⵉⵙ ⵉⵜⵜⴰⵔⴰ, ⴰⴷ ⵜⴳ ⵉⵍⵙ ⴰⵜⵔⴰⵔ (Elle [auteur du recueil] a contribué elle aussi à construire notre langue et a édifié la citadelle de notre littérature. L’amazighe n’a pas besoin de trop de parole et des Imazighen qui parlent, elle a besoin, à cette époque, des fondations solides pour se maintenir, et des mains qui se mettent à l’écrire pour devenir une langue moderne) » (Abernousse, 2007 : 7).

Un autre poète exprime ce sentiment en vers. Issu de la tradition orale puisqu’il est aussi un poète de l’improvisation, Mohamed Moustaoui est gagné par l’obsession scripturale. Même s’il est resté habité par l’oralité qui continue à structurer son imaginaire et son langage poétique, il est convaincu que l’époque impose le recours à l’écrit :

> ⵓⵔⵉⴳ ⴰⵡⴰⵍ ⴰⴷ ⵉⵏⵓ ⵓⵔ ⵔⵉⴳ ⴰ(ⴷ) ⵜ ⵉⵏ ⴼⴼⵉⵖ
>
> ⴳⵉⵏ ⵉⵖⴷ ⴰⵊⴰⵡⵡⵓ ⴳⴳⵓⵜⵏ ⵉⵔⴰ ⴰ(ⴷ) ⵜ ⴰⵙⵉⵏ
>
> ⵣⵓⵣⵣⵔⵏ ⵜ ⵉ ⵓⴼⵇⴰⵄ ⵓⵔ ⵙⵓⵍ ⵜ ⵢⵓⴼⵉ ⵢⴰⵏ (Moustaoui, 2001: 109).
>
> Par écrit j’ai fixé ces paroles que je n’ai pas voulu jeter,
>
> Comme la cendre à la merci d’un vent violent !
>
> Leur dispersion est risquée
>
> Une fois soufflées aux quatre coins,
>
> Leurs traces seront à jamais perdues (Lakhsassi, 2006 : 110).

La question de l’écriture avait mûri progressivement au cours du processus de la construction identitaire. Elle est la conséquence objective d’une adaptation des moyens et des stratégies au contexte du moment et aux exigences de la situation particulière de la culture amazighe dans cette période de l’histoire du pays. Si l’on se tourne à présent vers

l’histoire de ce processus d’acquisition, on ne peut que constater que la mise à niveau de la culture s’est faite en deux grandes étapes. Vers la fin des années soixante et le début des années soixante-dix, l’activité s’est centrée sur la collecte du patrimoine oral et la fabrication de la langue écrite. La seconde moitié des années 1970 a vu apparaître les débuts de la constitution d’une littérature écrite par les militants associatifs. La littérature écrite constitue de ce fait l’une des premières tâches à laquelle se sont attaqués les artisans de l’action collective.

b. 1.2. L’édification littéraire

Au début des années 1970, l’amazighe n’a pas encore de littérature écrite moderne. Il ne dispose que d’un riche patrimoine oral, d’une littérature religieuse écrite en tachelhit, la collecte des productions orales à l’époque coloniale et de deux recueils de poèmes oraux, recueillis et transcris en caractères arabes. Le premier a été déjà évoqué et consiste dans l’anthologie des poèmes des chanteurs ambulants éditée par Ahmed Amzal, le deuxième est une initiation à la poésie amazighe du Sud marocain, publiée par Omar Amarir (1975). Ces travaux s’inscrivent dans le cadre de la collecte et de la reconnaissance du patrimoine oral, ce qui est en soi parfaitement significatif dans le travail de l’édification. Nécessaire et déterminante, l’écriture littéraire ne cesse de hanter le groupe initiateur du bulletin *ⴰⵔⵔⴰⵜⵏ*, présenté comme l’atelier de l’aménagement informel de la langue. Il procède ainsi à la publication, en 1976, d’un modeste recueil de poèmes, intitulé *ⵉⵎⵓⵣⵣⴰⵔ* (cascades), annonçant les débuts d’une littérature moderne qui se veut écriture. *ⵉⵎⵓⵣⵣⴰⵔ* est une anthologie, il regroupe les poèmes écrits par les principaux animateurs du bulletin, comme Ali Sadki-Azayku, Abderrahmane al-Jishtimi, et d’autres encore. Il rompt ainsi avec la collecte de la tradition orale et amorce une nouvelle dynamique dans le champ culturel amazighe. La publication de ce recueil est significative à double titre. D’abord, elle est l’œuvre des agents de l’action collective qui sont conscients de leur acte s’inscrivant dans la continuité du travail de l’édification amorcée. Elle est ensuite une œuvre collective cherchant ainsi à faire de cet acte une responsabilité commune. A partir de ce moment, les militants culturels sont tournés plus vers la production littéraire et se sont efforcés, après l’expérience d’*ⴰⵔⵔⴰⵜⵏ* et d’*ⵉⵎⵓⵣⵣⴰⵔ*, de nourrir ce renouveau culturel par de nouvelles et diverses publications. En 1976, Mohammed Moustaoui publie un premier

recueil de poésie, *ⵉⵙⵙⴽⵔⴰⵣ* (Entraves), et un deuxième, *ⵜⴰⴹⵚⴰ ⴷ ⵉⵎⵟⵟⴰⵡⵏ* (Sourires et larmes), en 1979.

La publication des textes en amazighe devient très rapidement le souci majeur de tous ceux qui se préoccupent, à cette époque, de la question du devenir de cette culture dans le Maroc indépendant. Abderrahmane al-Jishtimi (1977), qui fait partie du comité du bulletin *ⴰⵔⵔⴰⵜⵏ* et des poètes qui ont contribué à l'anthologie *ⵉⵎⵓⵣⵣⴰⵔ,* emprunte une nouvelle voie. Bénéficiant de sa formation, il est lauréat de l'université traditionnelle de la Karawiyyin, il se consacre à faire connaître la tradition religieuse écrite en tachelhit en établissant une édition critique de *al-ḥawḍ* (le bassin) de Mhend ben Ali Awzal, le plus célèbre auteur amazighe du XVIII[e] siècle. Si la tradition écrite en tachelhit est explicitement assumée par cet acte, elle est ici utilisée pour affirmer une histoire particulière à la langue amazighe, prouvant l'existence d'une tradition écrite avant l'établissement du Protectorat et la mise en œuvre de la construction nationale. Au-delà de l'édition du texte, al-Jishtimi a écrit des notes intéressantes en prose, allant de l'explication des termes et des thèmes jusqu'à l'expression de ses opinions sur le statut des langues d'un point de vue religieux. Il est en ce sens le premier à avoir écrit la prose en amazighe dans cette période. En outre, il a saisi cette occasion pour publier un petit lexique bilingue, dont les entrées sont en amazighe et leurs explications en arabe (*Ibid.* : 24-26). Ce lexique, à en croire Ali Azayku (information personnelle), est le fruit d'un travail collectif réalisé par l'équipe d'*ⴰⵔⵔⴰⵜⵏ.* Il comporte aussi bien des termes usuels que des néologismes pour désigner des institutions modernes, comme les secteurs administratifs et éducatifs. Le passage à l'écrit s'opère désormais concrètement à travers l'édition de textes anciens, la publication de textes littéraires modernes et la recherche lexicale. Il exprime de ce fait un moment important dans la fabrication culturelle. Par ailleurs, il est étroitement lié au développement de l'action collective et du discours de revendication identitaire. Etant porteur de légitimité, il ne peut que permettre de revendiquer un statut de culture écrite à l'identité niée. Tout le sens de ce travail est l'élaboration d'une culture policée reposant sur la production des éléments du modèle culturel dominant. C'est ainsi qu'à partir des années quatre-vingts, un véritable champ littéraire va se constituer dans les milieux associatifs.

A côté de la multiplication des publications poétiques, la mise à niveau a nécessité de combler des *vides* littéraires. Partant, es-Safi Moumen Ali, un avocat établi à Casablanca et militant associatif au sein de l’AMREC, publie la première pièce théâtrale dans cette langue, ⵓⵙⵙⴰⵏ ⵚⵎⵎⵉⴹⵏⵉⵏ, en 1983. La pièce, inspirée du romantisme allemand, n’a cessé de proclamer la grandeur du peuple et du génie de la culture première. Si es-Safi a amorcé le processus de la multiplication des genres littéraires, les autres agents continuent d’enrichir le champ poétique par d’autres productions. Un autre artisan de l’action collective, fondateur d’une nouvelle association, l’Association nouvelle pour la Culture populaire (devenue Tamaynut), publie en 1986 un recueil de poésie intitulé ⵜⴰⵙⵍⵉⵜ (ⵏ) ⵓⵏⵥⴰⵔ (arc-en-ciel). Hassan Id Balkassm, c’est de lui qu’il s’agit, est avocat à Rabat. S’inscrivant dans une modernité poétique par le renoncement aux règles métriques traditionnelles, il a voulu donner un nouvel élan à la création poétique, l’enjeu étant devenu l’inscription du chantier littéraire dans l’évolution de l’identité générique. Dans ce sens, la rupture avec l’oralité n’est plus technique, elle est devenue esthétique et centrée sur une révolution langagière.

Dans cette perspective, l’expérience de Ali Azayku doit marquer cette recherche de modernité poétique. Etant derrière les premiers pas, comme il vient d’être montré, de la fabrication de la langue écrite, il s’est efforcé de faire triompher le verbe et de donner à la métaphore agricole, longtemps prééminente, un ton marquant et spécifique. Il publie son premier recueil de poésie ⵜⵉⵎⵉⵜⴰⵔ/signes en 1989. Ce recueil, composé de 33 poèmes écrits en caractères arabes, est dédié, pour signifier son attachement à la langue-mère ou à la mère-langue, à tous les sourds-muets, ces transmetteurs de la langue dans un temps sourd et les invoque à semer les grains de la parole (Azayku, 1988 : 1). Le recueil est une quête de poétique aussi bien qu’un hymne à l’identité et un refus formulé en termes d’insoumission. Les vers sont ainsi scandés par la récurrence de ⵓⴳⵉⴳ, un verbe conjugué à la première personne du singulier et qui signifie je refuse. Sa poésie inaugure une nouvelle forme poétique qui constitue la jonction parfaite entre un mécontentement affiché et un langage poétique gracieux et fascinant. Ainsi étant, la rupture ne se fait plus dans la langue, en tant que syntaxe et lexique, mais dans le ton mélancolique, nourri de révolte et d’espoir. Le langage poétique garde ses aspects fondamentaux, mais rompt totalement avec l’esthétique de la

poésie orale. Il est de ce fait le poète de la rupture. On peut dire que cette génération a réussi à étendre la poésie au-delà de ses fonctions convenues dans le champ de l'oralité.

Cette première période d'élaboration de littérature écrite est particulièrement fertile en productions poétiques. Le genre poétique reste dominant, mais l'entreprise de la fondation culturelle ne néglige pas totalement la concrétisation de la multitude des genres. Certains agents ont ressenti ce besoin et tente d'en faire un chantier prioritaire. Ils ont compris que, pour une mise à niveau concrète et étendue, la nouvelle littérature doit investir et conquérir sans cesse des domaines et des genres nouveaux. Dans ce sens, Hassan Id Balkassm revient avec du nouveau et publie un recueil de nouvelles, *ⵉⵎⴰⵔⴰⵢⵏ*/les amoureux et ce, en 1988. Parallèlement, les associations et les militants indépendants investissent le champ du journalisme et multiplient l'édition de journaux et de revues qui vont jouer un grand rôle dans le développement du chantier littéraire. Ils ont contribué à la découverte d'autres créateurs en leur permettant de publier leurs premiers essais littéraires, poétiques ou de prose. L'apparition de ce genre de publication a favorisé la diversification des genres d'écriture et des méthodes de transcription. Si la revue *ⴰⵎⵓⴷ*/semence est consacrée entièrement à la production en amazighe (création poétique et de prose, traduction vers l'amazighe, essais et collectes) en caractères arabes, *ⵜⵉⴼⴰⵡⵜ*/lumière ou matinée s'ouvre à une autre catégorie de créateurs qui défendent et écrivent en caractères latins tandis que les journaux comme *ⵜⴰⵙⴰⴼⵓⵜ/flambeau*, *ⵜⴰⵎⵓⵏⵜ*/union, *Tamagit/*identité,…publient les productions de jeunes créateurs sans aucune préférence graphique. En outre, les rencontres consacrées à la littérature permettent de réunir les écrivains pour faire connaître leurs productions et débattre des problèmes auxquels ils se heurtent. Elles constituent également des lieux de lectures et de critiques. La fabrication culturelle est ainsi menée avec assez d'ardeur pour tenter de concrétiser un cumul important pour rendre visible la culture affirmée dans le marché des biens symboliques. Les organisateurs d'une rencontre sur la littérature amazighe à Casablanca en 1991, en l'occurrence la section locale de l'AMREC, peuvent se réjouir du fait que

> « la dernière décennie a enregistré l'accumulation d'un nombre de productions composées en amazighe » (AMREC, 1992 : 258).

Depuis, l'espace de la littéraire amazighe voit se développer une tradition écrite importante marquée par la diversification des genres littéraires. Les agents n'ignorent pas le travail qu'il faut engager pour construire un champ littéraire. Ils se sont ainsi efforcés de l'enrichir, surtout à partir de la fin des années 1990 et les débuts de la décennie 2000, par des publications couvrant les différents genres. S'ils continuent toujours à publier des poèmes, les agents sont aussi encouragés à pratiquer la traduction et à essayer la nouvelle, le roman et les essais. L'observation de ce qui a été publié dans la variante régionale du Sud fait ressortir les statistiques suivantes : 6 recueils des productions orales, 2 anthologies, 26 recueils de poèmes, 4 traductions, 5 romans, 3 recueil de nouvelles et 2 essais. Il convient de souligner que se sont des statistiques approximatives et qui n'avaient pas pris en considération les créations publiées dans des revues ou dans les journaux. Il existe d'autres travaux en cours de publication ou ceux que nous n'avons pas pu énumérer compte tenu des diffusions restreintes et locales de certaines œuvres. Le champ de l'édition s'est d'ailleurs développé dans les autres variantes du Centre et du Nord. Dans le Nord, le nombre d'œuvres éditées au Maroc ou à l'étranger, en particulier en Hollande, est très importante et couvre tous les genres littéraires. Nous pouvons dire que, dans l'ensemble, le processus de la fabrication culturelle montre la place centrale qu'occupe la mise au point d'une littérature écrite. Elle continue de poursuivre son chemin, en bénéficiant ces dernières années du soutien institutionnel après les débuts de la reconnaissance officielle de l'amazighe et la création de l'IRCAM. Elle tente de dépasser le stade d'émergence et atteindre progressivement la consécration et la reconnaissance. Mais en quoi consiste la particularité de cette production et ses liens avec l'action collective ?

Ce lien se manifeste d'abord dans l'identité des auteurs. Ils sont tous membres ou sympathisants de l'action collective. Observons la grande constellation littéraire amazighe depuis les années 1970 jusqu'aux années 2000. Les pionniers de cette littérature sont aussi les fondateurs de la première association. Azayku, el-Jishtimi, Akhyat ont, avant de publier l'anthologie poétique *imuzzar*, fondé l'AMREC. Il en est de même de Mohamed Moustaoui, auteur du premier recueil poétique, et Moumen Ali es-Safi, auteur de premier texte en prose. De son côté, Hassan Id Balkassm est le fondateur de l'ANCAP, devenue tamaynut dans les

années 1990. On peut dire la même chose sur les écrivains de la décennie 1990 et les débuts des années 2000. Akinad est d'abord un militant associatif avant de devenir poète, animateur de radio et romancier. Le rôle de l'action collective est fondamental. Malgré les débuts de prise en charge institutionnelle, elle contribue encore dans le développement de ce champ. Quatre titres des dernières publications sont édités par des associations (Oudmine, 2005, Abenrousse, 2007, Momouche, 2007 et Lasri, 2008).

Le lien apparaît aussi dans la forme et les techniques d'écriture. Les produits de cette étape se caractérisent par des traits particuliers. Signalons d'abord que le travail littéraire dans une langue en construction impose des exigences tout à fait particulières. Contrairement à la langue d'école où l'on peut se référer à une norme de référence établie et solliciter d'autres services comme la révision linguistique et la correction orthographique que propose l'industrie de l'édition, le travail d'écriture dans la langue en construction s'accompagne d'autres procédés et soulève des problèmes supplémentaires. La recherche de la dimension esthétique qui fait d'un écrit un texte littéraire va de pair avec des problèmes liés au statut de la langue, qui caractérisent aussi bien le travail d'écriture que la forme des œuvres produites. Une littérature émergente est distincte d'une autre institutionnellement reconnue et diffusée, parce qu'elle ne dispose pas de normes construites et transmises par les canaux officiels. Cela étant, l'auteur, au moment du travail, ne peut pas se référer à aucun modèle fixé. Il s'emploie à choisir entre des options différentes et contribuer lui-même au renouvellement ou à la consécration des propositions présentes. Il s'inscrit dans une forme d'aménagement linguistique.

Dans ce sens, le choix du caractère s'impose d'emblée. Depuis la phase des fondations, l'usage des caractères arabes aménagés ne revêt aucune considération politique. La longue tradition manuscrite en tachelhit a certainement favorisé son adoption, les pionniers étant issus en grande majorité de la région de Souss. Ils ont fait de ce choix disponible une option transitoire en attendant l'adoption stratégique des Tifinagh dès que son appropriation politique et structurelle serait possible. C'est en ce sens que le problème du caractère est resté insignifiant jusqu'à ce que les militants de l'association Ghris de Goulmima, devenue plus tard Tilelli, ont commencé à lui donner un sens. C'est à partir des années 1990, en

effet, et précisément en marge de la quatrième rencontre de l'Université d'Eté d'Agadir en 1991, que cette question a été soulevée entre de jeunes militants. Grâce à leur formation et à leurs contacts avec l'Algérie, les militants de l'association Ghris sont imprégnés des choix kabyles. Ils ont adopté le caractère latin et en fait un symbole de modernité. Ils avancent que l'écriture en latin contribue au rayonnement et à une large diffusion de l'amazighe. Ils étaient ainsi les premiers à s'opposer au choix des caractères arabes. Pour les dénigrer, ils les qualifient de ⵛⵄⵔⵉⵢⴰ (les vermicelles en amazighe et en *darija*). Ils voyaient de leur usage une expropriation au détriment de la langue dominante et invoquent les jeunes militants du Sud, qui commencent à écrire en caractères arabes, à opter pour le latin et rompre avec la tradition perpétuée par l'ancienne génération. De ce fait, le caractère n'est plus une adoption conjecturale, il s'est constitué en une question de positionnement politique. Juste après, les caractères latins ont gagné du terrain et la publication des revues comme ⵜⵉⴼⴰⵡⵜ a profondément contribué dans la pluralité scripturale du champ littéraire amazighe. L'incipit donne une première illustration de ces tendances graphiques, l'entrée est marquée souvent par la présence d'un tableau de caractères utilisés pour la notation, une forme de tableau de bord facilitant la réception du texte littéraire. C'est dire que la fabrication d'une littérature émergente a ses propres exigences.

Au-delà du choix, le travail nécessite aussi des efforts en matière de notation, d'orthographe et de la recherche lexicographique. Depuis cette période, beaucoup de propositions ont été formulées au sujet de la notation de l'emphase et l'utilisation ou non des signes diacritiques. L'analyse des textes publiés et des attitudes exprimées dans les revues et les journaux peut donner une idée des différentes tendances qui traversent le mouvement à ce moment de son histoire. A propos du lexique, la création littéraire et l'exploration d'autres champs et horizons sémantiques conduisent au ressentiment d'une déficience lexicale. Aussi, la volonté d'évacuer dans leurs textes des emprunts à l'arabe et aux autres langues a poussé les militants écrivains à doubler leurs efforts en matière de recherche lexicale. Notons au passage que les langues en construction sont souvent allergiques aux emprunts. Les militants culturels s'efforcent de faire accéder leur langue à une forme d'*autonomie politique*. Ils font du nationalisme philologique, pour reprendre ce terme de Hobsbawm (1992 : 108), la principale clé de

reconstruction linguistique. Cette conception a largement orienté les efforts des militants écrivains vers la méthode de récupération inter-parlers et de néologie. Outre la mémoire lexicographique et les enquêtes sur le terrain, les premières références étaient le vocabulaire intégré à l'édition *d'al-ḥawḍ* (el-Jishtimi, 1977 : 24-26), l'*amawal n tmaziɣt tatrart* (Imdyazen, 1980) et les vocabulaires annexés aux œuvres publiées. La publication, partir de 1991, du dictionnaire arabo-amazighe de Mohamed Chafik, a fourni aux militants écrivains essentiellement arabisants une référence lexicale d'importance.

Nous pouvons ainsi dire que la construction de la langue se confond avec l'écriture. L'une des particularités marquantes de toute littérature émergente consiste en l'articulation du projet de création littéraire avec certaines techniques de l'aménagement linguistiques, mais un aménagement qui se fait dans l'informel et par des acteurs non institutionnels. Le travail de création se trouve inscrit dans une logique d'enjeux et de contraintes spécifiques qui le détermine et dont il se nourrit en même temps. On peut voir dans ce qui se dégageait dans l'analyse formelle des problèmes périphériques que pose ce genre de production les caractéristiques d'une forme spécifique de littérature. Elle donne une idée de la manière avec laquelle les militants culturels travaillent et opèrent dans le champ de la mise à niveau culturelle. C'est ainsi que la connaissance des conditions de production du produit fait partie de sa réception et de la maîtrise pratique des outils que nécessitent son approche et sa compréhension

Un autre lieu où se manifeste le plus le rapport étroit avec l'action collective est la thématique mobilisée. En effet, l'œuvre est marquée par les contraintes du contexte qui l'a produite et porte les traits que trace son rapport à cette action ; l'action qui l'a faite et l'action qu'elle tente de soutenir et de légitimer. C'est pourquoi l'identité structure ces textes. Comme dans toute littérature émergente et d'affirmation, la thématique identitaire est très présente, elle y apparaît même dominante étant donné son statut et son rapport à la revendication politique. Il est naturel pour les pionniers de cette production de célébrer leur identité dans les œuvres et de ne manquer aucune occasion pour rechercher une survie identitaire dans le maintien de la langue et de souligner l'action hostile que constituent la marginalisation et le dénigrement. L'écrivain qui n'est que le militant culturel prolonge son combat et fait de la littérature la voix

vive de l'affirmation. Elle constitue le marqueur de paroles écrasées et l'expression de la colère qui l'habite. C'est en ce sens qu'il la transforme en ressource stratégique. L'analyse thématique de cette littérature serait intéressante pour ressortir comment elle prend en charge le discours revendicatif, mais elle ne sera pas examinée ici. Nous pouvons toutefois présenter brièvement et à titre indicatif comment certaines œuvres abordent la question de l'identité. Dans ce cadre, la poésie semble caractériser le mieux la présence prééminente de la quête identitaire. Elle reflète la constance de la blessure et de la déficience existentielle. La lecture des poèmes peut cerner les métaphores fondatrices d'une époque qui se rattachent à ce que l'on peut nommer le monde de la marge et de l'incertitude. Chez Azayku par exemple, la quête identitaire est obsessionnelle et accentuée puisqu'elle se fait dans la langue re-niée. L'écriture participe, à corps défendant, à cette quête et devient outil de résistance et de lutte. Dans le recueil ⵜⵉⵎⵉⵜⴰⵔ (traces, symboles), publié en 1988, l'auteur apparaît, face aux déchirements et à l'amertume de la vie, habité par les voix de la langue, de la mère et du passé. Le poème d'ouverture porte le titre de langue ou mot *awal* (1988 :5-8). Sa langue est l'amazighe, dit-il. Elle est le témoin d'un passé, d'une mémoire et aussi d'un rejet. La langue fonde aussi la survie du peuple qui la porte, parce que l'identité est d'abord langue. C'est elle qui fait d'un peuple ce qu'il est, dit-il dans un autre poème déjà cité auparavant. Elle est son parasol culturel. Bien qu'elle soit dénigrée et rejetée, elle devient le compagnon (*iv* ⵓⵔ ⵏⵙⵙⵄ ⴰⵎⴷⴷⴰⴽⴽⵯⵍ ⵏⵜⵜⴰⵜ ⴰⴷ ⵜ ⵉⴳⴰⵏ (Azayku, 1988:17)/si nous n'avons pas de compagnon, le mot le devient). La référence au passé glorieux, comme la koutoubia, ⵜⴰⴽⵜⴱⵉⵢⵜ (*Ibid.*,: 38-44), et à la montagne, berceau des hommes porteurs de flambeau et d'espoir et de la vie, est fortement prononcée. L'image de la mère marque aussi sa poésie. Elle est présente et forme la référence à un passé harmonieux et glorieux. Elle est le jardin de la vie et la semence de l'identité. C'est sa voix aussi qu'alimente la résistance et la révolte dans un monde brutal. En un mot, la poésie de Azayku est très représentative pour l'analyse de la production d'un écrivain militant conscient de son identité, une production qui reflète à la fois le rejet dont cette culture fait l'objet et le mécontentement et l'espoir que nourrit l'attachement à cette identité.

Par ailleurs, les textes en prose offre un lieu par excellence pour la description des mondes de la marge et les conséquences négatives du dénigrement identitaire. La pièce de théâtre de Moumen Ali es-Safi, publiée en 1983, est structurée autour de la quête de soi et de recouvrement identitaire. Le roman de Mohamed Akinad, ⵜⴰⵡⴰⵔⴳⵉⵜ ⴷ ⵉⵎⵉⴽ/un rêve et un peu plus, publié en 2002, développe une analyse du champ langagier en faisant une description narratologique des fonctions des langues à travers les statuts des sujets parlants et l'évolution traumatisé du personnage de Ssi Brahim. Lettré engagé, sa position stratégique dans la société (figure religieuse, représentant local du langage légitime…) a permis à l’auteur de saisir les enjeux sociaux et politique liés aux usages des langues et de montrer la position inconfortable des sujets qui se trouvent en bas de la hiérarchie. Les textes sont aussi là pour rappeler la situation défavorable de la culture et de l’identité de leurs auteurs et de rappeler la valeur fondamentale que revêt la dimension identitaire dans la vie d’un peuple.

> « ⴰⵡⴰⵍ ⵏⵏⵙ ⴰⵙ ⴷⴰ ⵉⵜⵜⴳⴳⴰ ⵓⵔⵢⴰⵣ ⴰⵔⵢⴰⵣ ⵏⵖ ⵓⵔ ⵜ ⵉⴳⵉ, ⴰⵥⵓⵕ ⵏⵏⵙ ⴰⵙ ⴷⴰ ⵉⵜⵜⴳⴳⴰ ⵓⵙⴽⵍⵓ ⴰⵙⴽⵍⵓ ⵏⵖ ⵓⵔ ⵜ ⵉⴳⵉ. ⵡⵏⵏⴰ ⵉⴱⴹⴰⵏ ⴷ ⵡⴰⵡⴰⵍ ⵏⵏⵙ ⵢⵓⵛⴽⴰ, ⵡⵏⵏⴰ ⵉⴱⴹⴰⵏ ⴷ ⵓⵥⵓⵕ ⵏⵏⵙ ⵢⵓⵛⴽⴰ/c’est avec sa langue que l’homme devient homme ou bien il ne l’est pas, et avec ses racines l’arbre devient arbre ou il ne l’est pas. Celui qui abandonne sa langue est perdu, celui qui se sépare de ses racines est perdu », rappelle Hadachi au nom de la pierre dans un essai dialogique (2002 : 163-164).

On peut aussi comprendre pourquoi une jeune militante, au moment où la question du refus des prénoms amazighes occupe le devant du champ revendicatif, a dédié la traduction d’un ensemble de contes universels pour enfants, qui peut-être regardée sans tenir compte de la situation de la langue dans laquelle elle écrit comme une simple publication sans aucun sens d’engagement politique, à toutes les familles qui ont choisi de donner un nom amazighe à leur progéniture (Abernousse, 2007 :5). Chaque publication devient le moment de positionnement et de souscription dans le langage identitaire. L’écrivain militant, agent aussi bien de la fabrication culturelle que de l’action collective, s’attache avant tout à affirmer son sentiment identitaire et son mécontentement. La littérature émergente se présente souvent comme la face esthétique du discours revendicatif. On peut multiplier les exemples, mais ces évocations sommaires sont suffisantes, pensons-nous, pour souligner la place centrale que la thématique identitaire occupe dans cet univers

littéraire. Mais ce travail n’a pas l’ambition de cerner les tribulations de cette littérature, il est plus une enquête sur les conditions de son émergence et ses liens avec l’action collective que l’analyse textuelle et thématique des œuvres.

II. l’analyse de la représentation théâtrale

La littérature n’est pas seule à susciter intérêt auprès des artisans de l’édification culturelle. Le processus amorcé comporte d’autres productions nécessaires à la mise à niveau de la culture parmi lesquelles on peut citer le théâtre et la production audiovisuelle. Même si le théâtre, en tant que texte, a déjà formé un des enjeux de la concrétisation de la multitude des genres dans le champ littéraire, il a aussi constitué un objet d’expérimentation comme art de représentation ou d’interprétation. Lorsque Moumen Ali Safi publie, *ⵓⵙⵙⴰⵏ ⵚⵎⵎⵉⴹⵏⵉⵏ*, en 1983, la représentation théâtrale en amazighe n’existait pas encore. Hormis les manifestations premières ou les formes simples de représentation qu’on trouve dans l’histoire des pratiques culturelles en milieu amazighe, le théâtre, en tant qu’art et genre littéraire importé, n’est interprété en amazighe que vers la décennie 1980 et s’inscrit dans les conséquences pratiques de la dynamique culturelle provoquée ou implémentée par les acteurs de l’action collective. L’analyse de l’articulation entre formes d’action collective et production théâtrale sera entreprise. Elle envisage de faire émerger leurs liens aussi bien nombreux que complexes. Mais avant d’aborder ce sujet, essayons d’abord de rappeler certaines formes de spectacle dans les sociétés amazighes pour établir une distinction courante entre formes de représentation et représentation théâtrale. Au-delà des rituels, sacrés ou profanes, présentés souvent dans les études culturelles comme formes de représentation et d’interprétation parce qu’ils relèvent du même genre analytique que le théâtre (Goody, 2006 : 113), il convient de noter, dans les pratiques culturelles, l’existence de spectacles populaires et des formes élémentaires de représentation.

Citons d’abord les scènes des acrobates ambulants. Appelés *ihyaän* ou *ⵜⴰⵔⵡⴰ ⵏ ⵙⵉⴷⵉ ⵄⵍⵉ ⴱⵍⵍⴰⵚⵇ* ou *ⵜⴰⵔⵡⴰ ⵏ ⵙⵉⴷⵉ ⵃⵎⴰⴷ ⵓ ⵎⵓⵙⴰ* – le nom d’appartenance change en fonction des tribulations de leur affiliation maraboutique-, ces acrobates forment un groupe relativement homogène sous la direction d’un chef, se déplacent d’un village à un autre et offrent aux spectateurs locaux des scènes de spectacle variées. Ils y combinent

jeux acrobatiques, épisodes de bouffonneries et parties de musique et de danse. Si la danse est assurée par de jeunes garçons efféminés aux cheveux tressés et ornés de bijoux, pour les scènes comiques, ils accompagnent des bouffons qui présentent des épisodes de plaisanterie et de duperie. Leur passage marque un moment important dans la vie du groupe par la présentation de scènes mémorables. Le spectacle est gratuit, mais les villageois se sentent obligés de les entretenir, en leur assurant logement et nourriture, et, en plus, leur offrent, en guise de récompense, des dons en nature (orge, poulets, bougies, sucres…) et des objets symboliques en signe de reconnaissance (bottes de basilic). Il est fort possible que ce soit de cette forme totale de spectacle que sont dérivés les troupes de chanteurs professionnels ambulants, déjà évoqués, et les comédiens populaires dits *ⴱⴰⵅⵛⵉⵛ*. Ces derniers se produisent essentiellement dans les marchés ruraux et dans les places publiques des grandes villes après l'intensification de l'émigration rurale. Après l'apparition des cassettes audio, ils ont procédé à l'édition des albums à large diffusion où ils interprètent des histoires comiques. Les plus célèbres portent des pseudonymes comme Farès Bakchich, ⵅⵉⵍⵄ ⵉⴷⵉⴷⵉ, Larbi Lhddaj….

On peut multiplier les exemples de ces formes pour avoir une idée des phénomènes de représentations en présence dans les sociétés amazighes. La mascarade de 'Achoura, dite *ⵉⵎⵄⵛⴰⵔ*, les déguisements de la fête du sacrifice musulmane, appelés *ⴱⵉⵍⵎⴰⵡⵏ*, *ⵀⵔⵎⴰ*… sont autant d'exemples qui montrent que les spectacles professionnalisés ou ritualisés ont marqué l'histoire des pratiques culturelles. D'après les études consacrées à *ⵉⵎⵄⵛⴰⵔ*, cette mascarade se présente comme une représentation structurée, organisée autour des scènes se référant à des moments importants de la vie agricole (labours, moisson...) ou quotidienne et des personnages centraux nécessaires à la mise en scène d'un monde construit à travers l'inversion des rôles, des situations et des normes (Lakhsassi, 1989, Benyidir, 2007). Dans toutes ces formes, il s'agit de représentation. Mais il est difficile de les associer à la pratique théâtrale comme elle commence à apparaître dans les milieux associatifs depuis les années 1980. Les différences de détails et de réalisations sont importantes auxquelles on peut ajouter aussi la signification que les auteurs donnent à leur travail. D'aucuns voient dans les représentations actuelles un prolongement des formes anciennes. Mais ce point de vue, soutenu par

toute une théorie sur les fondements locaux du théâtre au Maroc développée dans les milieux de la critique théâtrale après l'intérêt que commence à susciter les formes de spectacles populaires, ne peut pas résister à l'analyse. Les pièces populaires et autres spectacles de rue continuent d'exister sans que leurs praticiens ne se sentent mus d'un désir de les transformer en théâtre au sens générique du terme. Il est donc très difficile de démontrer que le théâtre est dérivé de ses formes premières, il est une forme nouvelle née du contact avec les productions culturelles diffusées par l'Ecole ou les autres institutions.

Il est à noter toutefois que, juste après l'indépendance, une forme de théâtre amateur a vu le jour sous l'impulsion des formations politiques nationaliste. Lakhsassi (2006 : 97) écrit que

> « immédiatement après 1956, on a vu dans les régions berbérophones un théâtre amateur en langue locale sous l'égide du mouvement national et en particulier le Parti de l'Indépendance (Istiqlal) et le Parti Constitutionnel (Shoura)…l'objectif était bien entendu de faire passer des messages du parti aux couches populaires largement encore analphabètes à la veille de l'indépendance ».

Mais, cette expérience s'est vite effacée devant la mise en œuvre des programmes volontaristes d'arabisation scolaire et administrative. Le théâtre amateur devrait toutefois continuer à se pratiquer dans certains établissements scolaires et particulièrement en milieu rural où des représentations simples et artisanales sont improvisées à l'occasion des fêtes scolaires ou nationales. Mais ces représentations sont endogènes, ne dépassant pas souvent les limites de l'aire d'un groupe scolaire ou les locaux d'une école. Elles sont produites par les élèves eux-mêmes et sont destinées à leurs collègues, parents ou spectateurs locaux qui ne maîtrisent pas la langue de l'école. Elles n'ont aucune signification d'engagement identitaire de la part de leurs auteurs, elles permettent seulement de souligner la participation à des activités dont le directeur de l'établissement se sent obligé d'y participer. Ce sont les contraintes du milieu et les compétences linguistiques des élèves qui déterminent le recours à la langue locale. Le théâtre scolaire a sans doute constitué le cas le plus proche du théâtre dans son acception précise, mais le contexte n'était pas favorable à sa transformation en une véritable représentation théâtrale. Compte tenu de la situation particulière de la culture amazighe, ces expériences limites ne trouvaient pas d'important encouragement et

de mobilisation particulièrement intense pour que ces expériences improvisées aboutissent à une activité professionnelle ou, du moins, associative.

Ces considérations nous conduisent à dire que les débuts du théâtre comme genre nouveau ne devraient pas être recherchés dans l'évolution de ces formes pré-théâtrales, mais dans le cadre général des conséquences pratiques du processus de l'affirmation identitaire. Ce n'est pas un hasard que l'apparition des associations qui s'engagent dans la pratique du théâtre en amazighe suit le mouvement global de la multiplication et de l'extension régionale des associations à vocation revendicative, la période étant en effet fertile dans la création de ces organisations. En 1978, une nouvelle association, l'Association Nouvelle pour la Culture et les Arts Populaires, est créée à Rabat. Deux ans après, l'Association de l'Université d'Eté d'Agadir tient sa première rencontre sous le thème de la culture populaire et affiche le slogan devenu depuis une devise du mouvement revendicatif : l'unité dans la diversité. Dans le Rif, *Al-Intilaqa at-Taqqafiya*, qu'on peut rendre par le terme de l'initiative culturelle, amorce l'organisation collective de la revendication culturelle dans la région du Nord. La création des associations, même avec des dénominations feutrées, constitue une des premières réponses à la marginalisation. Elle peut devenir un moyen particulièrement fécond pour signifier le même sentiment dans d'autres domaines d'action.

Le contexte dans lequel émerge et se développe la création théâtrale est en effet identique. La première troupe voit le jour vers la seconde moitié de la décennie 1980, caractérisée par la diffusion relativement élargie du discours de la conscience identitaire. Elle est créée, à Inezgane, et animée par une catégorie de personnes qui ont fait leurs premiers pas dans le cadre de la représentation théâtrale en arabe. Leur acte se présente ainsi comme un processus de conversion. Lakhsassi a bien raison de mettre en parallèle la conversion linguistique des hommes de théâtre avec la conversion politiques des hommes de l'action. Si une catégorie de ces derniers est issue des milieux de la gauche panarabiste, les premiers ont d'abord pratiqué le théâtre en arabe (Lakhsassi, *Ibid*.). D'après les témoignages recueillis, nous pouvons constater que leur majorité a évolué dans les troupes locales qui se produisent en *darija* ou en arabe avant de constituer les premiers noyaux de la représentation théâtrales en amazighe. Les itinéraires des principaux inaugurateurs de cette

production traduisent bien ce mouvement de retour vers la langue natale. Prenons par exemple les cas de Lahoucine Bouyzgarne, Ahmed Baddouj et Abdellatif Atif considérés comme les pères fondateurs.

Bouyzgarne est natif de Tiznit. Après un périple scolaire qui a commencé à Tiznit et s'est poursuivi à Taroudant, à El Jadida, à Marrakech et, enfin, à Fès où il a obtenu une maîtrise en langue et littérature arabes, Il est devenu enseignant de langue arabe au secondaire. Sa vie professionnelle est marquée aussi de pérégrination. Affecté, au début de sa carrière, dans l'enseignement secondaire à Goulmima, dans la province d'Er-Rachidia, il a vite regagné la région d'Agadir et a enseigné dans les délégations d'Ayt Melloul et d'Inezgane avant de s'établir dans sa ville natale Tiznit. Il est actuellement à la retraite. Dès son installation dans cette région, il a noué des relations avec les milieux artistiques et associatifs et s'est activé dans la création des troupes de théâtre. Il a ainsi contribué à la fondation de l'association Ashou'la (flambeau) où il a dirigé une troupe de jeunes. Ensuite, il figurait parmi les fondateurs de l'union provincial du théâtre des amateurs à Agadir dont il a assuré la fonction du vice-président durant la période 1979-1983. La grande œuvre à laquelle il se consacre durant toute cette période est la constitution d'une tradition théâtrale dans la région, mais en langue arabe. En revenant sur cette période, il reconnaît, dans un entretien informel réalisé lors du festival du théâtre amazighe à Agadir en juin 2007, que le contexte impose l'usage de l'arabe.

> « L'adoption de l'arabe, dit-il, ne doit pas signifier qu'on ne se sentait pas le besoin ou la nécessité de faire du théâtre en amazighe. Elle traduit un sentiment qui nous animait à l'époque et qui a déterminé notre option linguistique : pour être intellectuel, il faut utiliser l'arabe ou le français ».

Il s'est inscrit dans ce mouvement en multipliant la création d'associations et en mettant en scène plusieurs pièces de théâtre avec lesquelles il participe dans les sessions du théâtre des amateurs.

Le parcours théâtral de Baddouj recoupe en grands traits celui de Bouyzgarne. Après un passage à l'Atelier théâtral de Comédiana à Inezgane dont les responsables, dit-il dans une intervention à Ouarzazate lors du festival du cinéma amazighe en 2005, « ne voulaient pas s'ouvrir à l'amazighe », il fonde l'Association Amanar/Etoile du jour pour faire du théâtre en amazighe. Mais, son véritable inscription dans la production

théâtrale en amazighe ne devait se faire qu'au sein de l'association Tifawin, fondée après sa rencontre avec Bouyzgarne et Atif. Ce dernier avait emprunté le même chemin. Du théâtre scolaire et jeux magiques à l'école de Ljorf, dans la périphérie d'Inezgane, il fréquente les troupes locales comme celle d'Anwar Souss à Agadir. Il intègre par la suite l'Association de Ashou'la, qui regroupe Bouyzgarneet son équipe, et joue, comme tous les autres, dans la représentation des pièces écrites en arabe ou en darija. Il dit pourtant que, durant les répétitions, ils improvisent de courtes scènes en amazighe qu'ils interrompent vite dès que leur « chef » arrive (*information personnelle*). Mais, ils n'étaient nullement animés de volonté de faire de pièce en amazighe, le contexte n'étant pas favorable à ce genre d'acte.

Le bon théâtre serait celui joué dans la langue de l'école et de la culture autorisée. La spécificité des enjeux en fonction desquels s'est construit le rapport à la langue de la pratique culturelle autorisée n'est compréhensible que par la mise en évidence des discours et des représentations sur les langues au Maroc à cette période déterminée de son histoire. Même s'il n'est dans le propre de ce travail de restituer le champ langagier et de définir les contours des pratiques et des représentations qu'on se fait de ces phénomènes, nous pouvons toutefois rappeler rapidement que le registre des normes qui régit les rôles et les représentations admises sur tous les outils linguistiques en présence a instauré un rapport dévaluant aux langues parlées et maternelles. Les statuts des langues qui forment une hiérarchie instaurée par une gradation des fonctions et d'attributs assignent une position marginale à l'amazighe. Bien que son interdiction ne soit pas prononcée, la formation discursive dominante est déterminante dans la structuration des champs du possible et réduit, par conséquent, ses lieux d'usage. Ceux-ci ne débordent pas les frontières du domestique et de l'informel et en font l'exclue de l'espace protégé de la « haute » culture. Son utilisation dans un lieu où l'accès lui est refusé constitue une pratique transgressive. De ce fait, le discours dominant développe une allergie aux langues du peuple et une indifférence aux héritages refusés. Il marque nécessairement les praticiens de la « haute » culture, ce qui les pousse à se conformer aux options *naturellement* admises.

Ce n'est qu'à partir des années 1980 que le discours revendicatif amazighe commence à gagner les milieux associatifs à Agadir et tend à

introduire une nouvelle forme de faire contraire au modèle dominant. A travers une telle démarche d'interprétation que nous ne faisons ici que retracer sommairement, il est possible de situer les débuts de théâtre à ce moment précis des pratiques culturelles. Ce qui est présupposé ici, c'est que la montée du discours de la revalorisation de soi amorce un changement du regard qu'on se fait de sa propre culture. Au-delà de la modification des préjugés socialisés qui handicapent la conduite culturelle des porteurs de la culture dévaluée, la poussée de l'affirmation identitaire provoque des processus d'accumulation et d'invention culturelles. Il est ainsi évident que certaines catégories d'hommes d'action culturelle devraient intégrer ce mouvement d'idées et concourir, à leur niveau, à l'édification culturelle entreprise. Bien qu'il soit difficile de mesurer l'implication directe des militants culturels dans la production du théâtre, l'impact du discours identitaire qui commence à avoir une réception significative dans les milieux associatifs « professionnels » et les couches de société urbaine n'est pas à négliger. Il est déterminant dans l'implémentation d'une dynamique conséquente et irréversible. C'est dans ce contexte précis que se situe donc la conversion des acteurs jouant en langue arabe vers la production théâtrale en amazighe. Les exemples ne manquent pas, en effet, dans l'histoire des sociétés, en ce qui concerne les phénomènes d'inversion de stigmate et des processus de revalorisation des cultures niées (Wieviroka,…).

Le champ de la représentation théâtrale traduit parfaitement le processus de conversion de compétences ou d'inversion des stigmates. Les membres (acteurs ou metteur en scène) de la troupe de *Achou'la*, liés auparavant dans une commune passion pour le théâtre, intègrent parfaitement ce mouvement d'ensemble et se mettent à rediriger leur activité dans le sens de réappropriation identitaire. L'acte de repentir était d'abord linguistique, il consiste en la traduction relative du nom de leur première association *Achou'la* (flambeau en arabe) en amazighe. Ils nomment leur nouvelle troupe ⵜⵉⴼⴰⵡⵉⵏ qui n'est qu'une extension sémantique de *achou'la*. ⵜⵉⴼⴰⵡⵉⵏ signifie lumières en amazighe. C'est dans ce cadre qu'ils jouent leur première pièce ⵎⵢⵢⴰⵜ ⵎⵍⵢⵓⵏ (cent millions) par laquelle ils signent leur inscription dans le processus de construction culturelle. Ils produisent une deuxième pièce à titre significatif ⴰⵔⴳⴰⵏ (l'arganier). La production du théâtre est ainsi initiée

et les associations à vocation identitaire ne devraient pas tarder à prendre en main cette nouvelle forme culturelle.

Une fois averti que les productions culturelles inscrites dans le processus de valorisation identitaire sont bien souvent des formes d'action de l'action collective même si les producteurs ne s'en réclament pas ouvertement, il est facile de constater que les années où l'affirmation identitaire commence à prendre de l'ampleur ont constitué une période féconde en la matière d'édification culturelle. Même si, comme le laissent entrevoir les données rapportées ci-dessus, les débuts de théâtre ne soient pas l'œuvre des associations revendicatives, la production théâtrale s'inscrit toutefois dans le mouvement d'ensemble et témoigne de la façon avec laquelle une catégorie sociale change positivement son rapport à sa culture qu'elle a, à un moment donné de son histoire, négligé. L'activité de la conscientisation de l'action collective et ses acquis permettent de concevoir la culture niée comme une réalité objective et comme un capital à fructifier et à défendre, en donnant aux exclus les outils pour se positionner dans un espace en perpétuelle recomposition. Il est ainsi important de reconsidérer l'impact de cette activité sur l'ensemble des pratiques dans lesquelles l'action collective n'est pas directement associée. En conséquence, le champ culturel change de configuration. L'affirmation identitaire et l'édification culturelle qu'elle suscite ne sont plus une affaire d'élite culturelle, elles commencent à devenir une affaire sociale. Elles s'inscrivent dans le rythme qu'elle imprime au développement du champ culturel. En outre, les organisations de l'affirmation identitaire proprement dite ne tardent pas à prendre en son compte cette forme de production et de concourir à son développement et à la *naturaliser* comme symbole de refondation identitaire. Dès qu'elles se sont saisies de la production théâtrale, celle-ci commence à revêtir d'autres significations, à prendre d'autres formes et à s'adapter à sa structuration discursive

D'abord on enregistre une implication significative des militants culturels et des associations dans la formation des troupes, dans le parrainage des acteurs et dans l'organisation des représentations et des rencontres. C'est exactement dans cette voie que les deux anciennes et actives associations, AMREC et Tamaynut, ont soutenu des troupes et ont encouragé des militants, animés par la passion théâtrale, à créer des troupes au sein de l'association ou les sections régionales. L'AMREC a ainsi parrainé le

montage et les tournées des représentations de ⵓⵙⵙⴰⵏ ⵙⵎⵎⵉⴹⵏⵉⵏ à travers les principales villes du pays, au début des années 1990. Sa section locale de Casablanca a pris en main la troupe Izuran/les racines que dirige Ahmed Amal. La dernière troupe qui a travaillé dans son sillage est l'Association Théâtrale ⵉⵚⵡⴰⵟⵏ à Rabat, une de ses pièces, ⵜⴰⴳⵓⵔⴷⵉ ⵏ ⵟⵏⴰⴷⵎ/avidité humaine, a été représentée le vendredi 27 juillet 2007 dans le cadre du sixième festival du théâtre amazighe organisé à Agadir. Quant à Tamaynut, elle s'est essentiellement appliquée, à travers la section de Tikiwin, qui se trouve dans la périphérie d'Agadir, à développer le théâtre des enfants. Certains membres de la section de Dcheira sont aussi impliqués dans le développement d'une tradition théâtrale en amazighe. Mais Dans ce cadre, l'expérience de Takfarinas est très illustrative. Cette association consacrée au théâtre se présente comme l'aboutissement de leur tribulation associative. Elle est le prolongement de la commission du théâtre créée au sein de l'Association Usman/Eclairs qui, elle-même, est une structure fondée par les déserteurs de la section locale de Tamaynut. La troupe Takfarinas est formée pour instituer une véritable tradition théâtrale en amazighe. Elle a réussi a monter et à organiser les représentations de quatre pièces : ⵜⴰⵏⴰⵏⵛⵜ ⵏ ⵊⴰⵏⵟⵉ/la mélodie de Janti (célèbre poète et chanteur de la résistance, il est mort au début des années 1970), ⴰⵎⵙⵍⵍⵉ ⵏ ⵉⵥⵙⵙⵉ/la voix du silence, *bavrar/*cauchemar et ⴰⵔⵔⴰⵙ ⴰⵎⵖⴰⵔ ⵖ ⵓⵣⵎⵣ ⵉⴽⵯⵏⴰⵏ/déchet seigneurial dans un mauvais temps. L'évolution du champ a amené aussi les activistes du théâtre universitaire à s'investir dans la production théâtrale en amazighe. Outre les animations des ateliers universitaires, ils participent et oeuvrent dans la formation d'autres troupes locales en amazighe, comme l'association Inuraz/espoirs. Il en est de même dans les autres régions amazighophones comme le Rif et le Moyen-Atlas. Les troupes sont créées et encouragées par les associations revendicatives.

L'implication des associations revendicatives a redéfini le champ de la production théâtrale et a créé une familiarité entre « professionnels » et militants culturels. Observons à titre d'exemple la création et la composition de l'Association Asays n Imal/la scène de demain, lauréate, avec la pièce ⵎⴰⴽⴽⴰ ⵏⴽⴽⴰ ⴰⵔ ⵏⵜⵇⵇⵍ ⵙ ⴳⵓⴷⵓ/En attendant Godot, du prix de la culture amazighe, genre théâtre en 2007. Fondée à Agadir, sur une initiative de Mohamed Ouagrar, elle a fixé comme objectif prioritaire à son action la gestion de la production de la pièce et l'organisation de

ses représentations. Le fondateur était membre des sections de Tamaynut et de l'AMREC d'Agadir et de l'Université d'Eté de la ville. Il était aussi membre de la troupe Anwar Souss et évoluait dans les milieux du théâtre amateur à Agadir. Il est également poète et écrivain en amazighe. C'est après avoir traduit la pièce de Samuel Becket, *En attendant Godot*, qu'il s'est impliqué pour assurer son montage et l'organisation des représentations sur scène en établissant les contacts avec les différents acteurs. Outre Ouagrar, les autres membres partagent presque les mêmes traits. Houmir est acteur, metteur en scène et dramaturge. Il a évolué, depuis 1975, dans la troupe Anwar souss et dans les milieux du théâtre amateur. Gramaz est un connu dans les milieux amazighistes de la ville. Said Adel est militant associatif, il est membre de Tamaynut et activiste au sein du MCA de l'université Ibnou Zohr. Hamid achtouk est membre de l'association Inuraz, connu pour son action dans le cadre du théâtre et du film en amazighe. Quant à Tayeb Billouch et M'Barek Dib, ils sont membres et acteurs dans l'Atelier Comédiana d'Inezgane. La composition de l'Association oscille ainsi entre militants de l'action collective et acteurs qui ont ont évolué auparavant dans les milieux du théâtre en arabe.

La prise en charge de la production se manifeste également dans l'organisation des festivals régionaux ou nationaux. Depuis 2001, la section locale de l'AMREC à Agadir s'est spécialisée dans la mise en place des conditions nécessaires à la rencontre des agents de la production théâtrale en organisant le festival national du théâtre amazighe. Il en est à son sixième festival cette année. Le festival comporte des activités aussi diverses que complémentaire : représentations des pièces, discernement des prix, rencontres informelles et conférences. Le festival fait ainsi une grande place aux rencontres entre militants et *professionnels* et contribue à la création d'une connivence entre les deux. En intégrant nombre d'agents qui n'apparaissent pas comme des militants culturels, le festival se transforme en un lieu où s'élaborent les formes possibles d'une entente revendicative entre militants et professionnels. C'est en ce sens que l'implication marque les professionnels d'une sensibilité revendicative. Ils se retrouvent dans le discours de la revendication identitaire, même si elle est nuancée. En effet, toute implication dans le champ de la culture amazighe introduit directement à la question de la domination culturelle, à ce qui touche aux statuts de la culture et les effets qu'ils produisent sur

le travail de la culture. Les « professionnels » du théâtrale deviennent sensible au discours revendicatif et commencent à l'épouser progressivement. Les demandes de reconnaissance de leur pratique relèvent des demandes de la reconnaissance de la culture niée. Elles sont en réalités de luttes sociales et culturelles, relevant d'enjeux politiques fondamentaux. Le problème politique devient une composante de la pratique culturelle. La question de l'avenir de la production théâtrale et des conditions favorables à son développement est inhérente à la politique. Les professionnels qui se disent apolitiques se trouvent ainsi habités par le même souci que les acteurs de l'action collective à vocation revendicative et s'inscrivent *naturellement* dans la mouvance identitaire. On peut prétendre ne faire que du théâtre, mais dès que la question de l'avenir et de la prise en charge institutionnelle de ce théâtre se pose, on est automatiquement confronté au statut de la langue dans laquelle on le pratique. Ils se trouvent tous de pauvres acteurs dans une scène non reconnue. L'enjeu politique s'impose de lui-même, il est inhérent à l'inscription dans le champ d'une culture dominée. C'est ainsi que les agents de la création théâtrale intègrent progressivement les préoccupations de l'action collective et épousent certains aspects de discours de la revendication culturelle.

Le développement du champ produit aussi des effets sur les troupes qui pratiquent leur théâtre en arabe. Ainsi, l'atelier Comédiana, qui refusait, comme le laisse croire Baddouj, de jouer en amazighe au début des années 1980, a opéré à son tour le processus de conversion. Il a déjà à son actif plusieurs pièces en amazighe : ⵃⵎⵎⵓ ⵏⴰⵎⵉⵔ/personnage mythique, amuddu/voyage, ⵉⵥⵓⵕⴰⵏ/racines, ⵛⵓⵄⵉⵍ ⵖ ⴳⴰⴷⵉⵔ/ⵛⵜⵀⵓⵍⵛ à Agadir, ⵜⴰⵥⵕⵥⵉⵜ ⵉⵕⵥⴰⵏ/Fibule cassée[1]. Il est ainsi très difficile de tracer les limites d'intervention de chaque catégorie. Le théâtre était d'abord une production de conversion, il est devenu au fur à mesure de son

[1] De même, la troupe *Masraḥ nun*/*théâtre N* de Khémisset a estimé important de faire à côté de ses représentations en arabe des représentations en amazighe. Elle a monté et présenté deux pièces en amazighe. La première ⴰⵔⴳⴰⵣ ⵉⵣⵣⵏⵣⴰⵏ ⵜⴰⴼⵓⴽⵜ/*homme vendeur su soleil* a été produite au sixième festival du Film amazighe organisé par l'AMREC à Agadir en 2007. La pièce a remporté, outre les prix des meilleurs acteurs masculin et féminin au festival, le prix de la culture amazighe, genre théâtre. La deuxième pièce, ⵜⴰⵎⴰⵜⴰⵔⵜ/symbole a été présentée lors du festival Chelha à Rabat de 2008 et a été choisie comme meilleure représentation.

développement et de l'implication de l'action collective une co-production des professionnels et des militants.

III. De la production filmique en amazighe

L'analyse des rapports entre création théâtrale et action collective, telle qu'elle a été menée dans ce travail, montre que la prise en compte des degrés d'implication des différents intervenants et des enjeux qu'ils ont en commun peut permettre de mieux expliciter comment cette action peut à la fois provoquer une production culturelle et constituer un élément déterminant dans son fonctionnement et orientation. Ce n'est donc pas faire preuve d'originalité que de proposer, pour comprendre les liens entre la production de films et action collective, de suivre la même démarche si l'on veut éclaircir les problèmes que ces liens posent. Toutefois, il importe de prendre en considération le fait que la première expérience dans ce domaine est une co-production des professionnels du théâtre et des maisons d'édition. Elle est le résultat de l'évolution d'un secteur commercial et de la conversion des professionnels du théâtre[1]. On peut donc considérer, si on ne tente pas de contenir le travail des hommes du théâtre dans les limites de l'action collective, que la production filmique n'est pas forcément connectée à une activité de l'action collective proprement dite. Mais, le domaine ne tarde pas à devenir le lieu de son intervention. Quel est donc le degré de cette intervention et en quoi consiste l'implication des agents de l'action collective ?

Mais avant d'aborder ces questions, essayons tout d'abord de restituer le processus du lancement de cette production. Comme pour le théâtre, les acteurs réunis au sein de l'association Tifawin, déjà évoqués dans le chapitre précédent, ont signé par le film *tamvart n wurv*/une femme en or

[1] L'imbrication du théâtre et de la production filmique dans l'action de certains acteurs trouve sa parfaite incarnation dans l'itinéraire et la réception de l'œuvre de Lhoucine Bouyzgarne. Tout en contribuant activement à l'émergence de la pratique théâtrale en amazighe, il est aussi le réalisateur du premier film dans cette langue. Ainsi, il n'est pas étonnant de le voir célébré à la fois par les acteurs du théâtre que par ceux du film. A côté de l'hommage que lui a été rendu par l'AMREC en tant qu'initiateur du théâtre en amazighe à l'occasion de son sixième festival, l'Association Issni n Ourgh lui a rendu hommage en tant que premier réalisateur d'un film en amazighe. Notons également que les responsables de l'AMREC, dans la préparation de leur brochure, ont décrit sa filmographie tout en rappelant son action importante dans le champ du théâtre. Le théâtre et le film font chemin ensemble.

les débuts de la production filmique en amazighe. Après leur conversion à la pratique du théâtre en amazighe, les membres de la troupe se sont confrontés au problème de la diffusion du nouveau produit. A l’heure où ces membres se sont confrontés aux difficultés liées à l’organisation des tournées, à l’octroi des salles soumis à certaines exigences et aux habitudes du public ciblé, le marché artistique a vu apparaître la vidéo qui commence à conquérir les foyers et à supplanter les autres moyens de diffusion des produits artistiques. Comme un moyen alternatif de communication, elle est devenue un enjeu important dans la fidélisation du public demandeur et permet aux producteurs de réinventer d’autres méthodes et de penser à la diversification de l’offre. En effet, l’investissement des évolutions technologiques a bousculé tout un ensemble de perception, de production et de diffusion des produits, surtout dans le champ de la culture amazighe exclue des canaux institutionnels et officiels. L’usage de la cassette vidéo s’est répandu et commence à supplanter, surtout dans les milieux urbains, les cassettes audio. Il devient capital et constitue une alternative à l’absence de produits en amazighe dans les programmes des chaînes de télévision nationales. Ali Chouhad, poète et membre de la troupe Archach, résume en ces termes la place qu’occupe désormais la vidéo dans les pratiques :

> « *ⵡⴰⵍⵍⵉ ⵉⵙⴽⵔⵏ ⵍⴼⵉⴷⵢⵓ, ⵉⵔⵡⴰⵙ ⵉⵙ ⵉⵙⵡⴰⵏⴳⵎ ⵖ ⵉⵎⴰⵣⵉⵖⵏ*/celui qui a créé le magnétoscope a certainement pensé à la situation des Amazighes ».

Dans le même sens, les propos d’un intervenant lors d’un débat à propos de la réalité du film en amazighe, organisé par l’AMREC à Ouarzazate en 2005, dans le cadre du programme du deuxième festival du film amazighe, témoignent de l’importance fondamentale des inventions technologiques dans la vie culturelle des Amazighes. Il dit : « *ⴰⵔ ⵣⵡⴰⵔ ⵙⵙⴰⵖⵏ ⵎⴷⴷⵏ* CD ⵏⵖ VCD ⵓⵔⵜⴰ ⵙⵖⵉⵏ ⵜⵉⵍⵉⴼⵉⵣⵢⵓⵏ/ les gens achètent d’abord les lecteurs CD ou VCD avant d’acheter le téléviseur ». La préférence commerciale des consommateurs amazighes est ici mise en avant pour souligner la réussite de la production filmique.

Nous pouvons dire que l’industrie audiovisuelle, en s’inscrivant dans le cadre des processus du renouveau culturel amazighe au Maroc, a marqué un tournant décisif dans la pérennité culturelle et procure, aux agents de la production culturelle, des moyens alternatifs pour diversifier leurs méthodes d’action. Le succès considérable de la réalisation des premières

cassettes vidéo consacrées à des chanteurs, comme prolongement logique des 33 tours et des cassettes audio, qui ont caractérisé l'histoire de la production musicale depuis les années 1930, a encouragé les maisons d'édition comme Boussivision, Warda vision…, à s'engager dans l'aventure de la production audiovisuelle.

Face aux problèmes liés à l'organisation matérielle de la représentation théâtrale, les inaugurateurs de cette expérience trouvent dans l'expansion rapide de ce nouveau relais, qui commence à dominer les comportements artistiques et à modifier les conduites de réception culturelle, un moyen efficace. Il ne faut pas donc moins qu'une réussite commerciale pour initier cette nouvelle production. L'édition des cassettes vidéos est ainsi une forme alternative de production pour les uns et un succès commercial pour les autres. Désespérée, paraît-il, de ne pas pouvoir organiser des représentations régulières, la troupe Tifawin s'est engagée dans cette voie. Le souci d'atteindre un large public a orienté leur choix pour l'enregistrement de leurs premières pièces en cassettes vidéo. Après ⵎⵉⵢⵜⴰⵢⵏ ⵎⵍⵢⵓⵏ/deux cents millions, éditée par Boussivision en 1987, ils enregistrent la pièce d'ⴰⵔⴳⴰⵏ/l'arganier, celle de ⵜⵉⴷⴷⵓⴽⴽⵍⴰ/l'amitié et de ⵜⴰⴳⵓⴼⵉ/le chagrin. L'argument de la diffusion constitue un élément fondamental dans la détermination de cette orientation. Il est d'ailleurs avancé par plus d'un membre de cette association dans différentes rencontres. Et il suffit de constater que quand la troupe s'est orientée vers la diffusion visuelle de leurs *représentations* apparaît une nouvelle situation. Les pièces filmées en se constituant provoquent une nouvelle forme de spectacle et convoquent à l'existence un nouveau « produit ». Le succès rencontre un écho aussi bien chez un nombre de maisons d'édition que chez des personnes animées par une passion de « réalisateur ». C'est dans ce contexte que l'idée de faire des films a émergé et s'est concrétisée progressivement grâce à l'accueil favorable des industriels et du public. La production est ainsi née et ne tarde pas à susciter un engouement remarquable. Nous pouvons ainsi dire que l'action des milieux du théâtre a été déterminante, mais elle était dépendante d'une forme d'adoption des réseaux commerciaux, tentés par ce marché très lucratif. Sans l'accès des « patrons » à la demande des « réalisateurs », il est très difficile de voir émerger une tradition dans un contexte marqué par l'hostilité des milieux politiques et professionnels

officiels. Les films sont ainsi une co-production déterminée par des enjeux différents mais complémentaires.

C’est en septembre 1991 que la troupe de Tifawin commence le tournage du film, tamvart n wurv, encadrée par son président, devenu par un concours de circonstances réalisateur, Lhusayn Bouyzgarne. Le film, une fois tourné, ne devrait sortir dans les marchés qu’en 1994[1]. Avant sa diffusion, Mohamed Marnich, qui venait des milieux de l’action collective étant un sympathisant de l’AMREC, produit un autre film, intitulé *ⵜⵉⴳⵉⴳⵉⵍⵜ*/l’orpheline[2]. Contrairement à l’expérience initiée par la troupe de Tifawin qui s’appuie essentiellement sur l’expérience des hommes du théâtre, Marnich s’est orienté dans ses recrutements vers les milieux de la chanson professionnelle. Le film a d’ailleurs consacré la chanteuse Tachinwiyt. Cette distinction opérée dès le départ entre les origines socioprofessionnelles des agents de la production devrait marquer jusqu’aujourd’hui le champ filmique en amazighe. Une première catégorie des acteurs est issue du milieu théâtral et la deuxième provient des sphères musicales (*rrways*, *tirubba*) et de leurs marges (danseuses, choristes, instrumentalistes et les bouffons…). Le réalisateur Agurram Salout de la troupe Archach et le rrays Muhammad Abaàmran illustrent mieux ce genre de conversion. Si les premiers ont converti leur

---

[1] Le tournage a commencé précisément, d’après ses propres propos, le 3 septembre 1991, le montage a été réalisé courant 1993.

[2] Disons-le d’emblée, la description des tribulations de cette production, des caractéristiques techniques de ces films et des préoccupations politiques, sociales ou intellectuelles des auteurs sera laissé de côté. Elle n’entre pas dans les limites de ce travail. Nous pouvons toutefois signaler rapidement que la production est abondante. Le nombre de films dépassent deux cent. Les thèmes récurrents abordés sont variés. Ils traitent de la condition de la femme (*ⵜⴰⵎⵖⴰⵔⵜ ⵏ ⵡⵓⵔⵖ*), le statut des orphelins (*ⵜⵉⴳⵉⴳⵉⵍⵜ*/l’orpheline, *ⵉⵎⵣⵡⴰⴳⵏ*/les exilés…), la biographie de certaines actrices (comme *ⵜⵉⵟⵇⵇⴰ* à propos de la vie de Fatima Tabaâmrant, Kili la Nostalgie sur la vie de Rraysa Killy,…) et mettent en scène certains récits oraux. Outre les mythes et les légendes qui inspirent certains films (*ⵃⵎⵎⵓ ⵏⴰⵎⵉⵔ* nom d’un héros mythique, *ⴱⵓⵜⴼⵓⵏⴰⵙⵜ*/l’homme à la vache, *ⵉⵎⵓⵔⴰ*/un site légendaire aux environs d’Agadir, *ⵍⴽⵏⵣ ⵓⵔ ⵉⵜⴽⵎⵎⴰⵍⵏ*/un trésor inépuisable…), d’autres éléments du patrimoine oral amazigh ont été investi dans l’écriture ou l’élaboration des scénarios, comme la mise en scène de certains rituels et l’insertion dans les dialogues des proverbes et des poèmes… aussi, il importe de signaler que la réalisation de certains films se fonde sur l’improvisation, aucun scénario n’est préparé à l’avance. On peut même parler de scénario oral. Lakhsassi Abderrahmane propose de qualifier cette expérience de cinéma naïf à l’image de la peinture. C’est une aventure sans arme technique.

expérience théâtrale pour devenir par la suite des acteurs ou réalisateurs de films, les autres s'appuient sur une vie scandée par des spectacles publiques pour s'initier à l'art de la représentation. La conversion se fait par deux voies : l'apprentissage sur le tas ou la poursuite des stages ou des cours par correspondance pour s'initier au métier du réalisateur. Ahmed Baddouj, de la troupe Tifawin, est reconnu comme réalisateur par le Centre Cinématographique Marocain après avoir suivi des cours par correspondance avec une école française (information personnelle). Baidou, qui s'est activé longtemps dans les milieux du théâtre à Dcheira, a bénéficié quant à lui d'une formation dans la direction de l'image en France. Il s'est spécialisé dans la réalisation de cours métrage et s'est vu discerné le prix du festival Issni n Ourgh en 2008 pour son court métrage *ⵜⵉⵙⵍⴰⵜⵉⵏ ⵏ ⵓⵖⴰⵏⵉⵎ*/fiancées en roseau.

La situation particulière de cette production a déterminé l'organisation du travail et les modes de fonctionnement. La pluralité des catégories socioprofessionnelles et la concurrence entre les maisons d'édition ont conduit à ce que les acteurs et réalisateurs se constituent en troupes à l'image des chanteurs professionnels. La troupe se constitue sur la base d'un noyau d'acteurs avec un réalisateur. Parrainée par une maison d'édition, elle produit d'une manière régulière une série de films. Le champ se présente ainsi sous forme d'une constellation de troupes autonomes. La troupe constituée des anciens membres de l'association Tifawin est regroupée au tour de Lhoucine Oussaïh qui est à la fois producteur et réalisateur. La place centrale qu'occupe le producteur dans la chaîne de cette production peut parfois handicaper le développement et l'amélioration de sa qualité. Certains, issus des milieux d'affaires, ne s'intéressent qu'aux recettes drainées par la vente des cassettes. C'est ainsi qu'ils imposent des restrictions budgétaires et tournent des films en l'espace de trois jours. Agguram Archach, en revenant sur ce problème, dit :

> « *ⴰⵔ ⵏⵜⵜⵅⴷⴰⵎ ⴷⴷⵓ ⵓⵎⴰⵍⵓ ⵏ ⴽⵔⴰ ⵏ ⵍⵎⵓⵏⵜⵉⵊ ⴰⵔ ⵊⵍⵍⴰⵅ ⵉⵜⵜⵊⵇⴰⴹ ⵛⵛⵔⵓⴹ ⵏⵏⵙ*/nous travaillons sous l'ombre d'un producteur qui nous impose ses conditions» (témoignage, Ouarzazate, 2005).

Ce genre de comportement affecte notamment la façon dont se déroulent les tournages et les conditions du travail des acteurs. Ces derniers se voient occuper la même tâche que les ouvriers saisonniers. Comme le

disait à juste titre un autre acteur en marge du même festival : « ⴰⵔ ⵏⵙⴽⴰⵔ ⵍⴰⵅⵍⴰⵎ ⵙ ⵍⴰⵀⵄⴰⵛ/on fait des films à l'attache ».

Le développement du champ et les ambitions légitimes que commencent à susciter les débuts de la prise en charge institutionnelle de l'amazighe ont engendré la pluralité d'intervenants. S'il est convenu que la réalisation des premières expressions du film est partagée entre les acteurs du théâtre et les professionnels de la musique, cette situation a par la suite évolué. Devant le recul relatif des professionnels de la chanson, l'influence des hommes de théâtre, surtout ceux qui ont bénéficié des formations techniques, devient très visible. Et au sein de cette dernière catégorie, il convient de souligner une ligne de démarcation entre deux sous-groupes, dictée par des considérations techniques. La question technique assure la mise en forme de la sélection fondée sur des les origines socioprofessionnelles. Dans ce cadre, le projet de Films INDUSTRY, lancé par Nabil Ayouche, Ali N Porduction et la SNRT, a largement contribué à la mise en place de cette situation. En permettant l'élargissement des bases sociales des acteurs en organsinant des castings[1] et la production de certains films dans les normes techniques, le projet a concouru à l'introduction du critère du savoir technique qui, par conséquent, a modifié les rapports entre les différents constituants du champ. Si les ancêtres issus du théâtre que constituent les membres de Tifawin sont tolérés et célébrés symboliquement[2], les hommes de la chanson et de la bouffonnerie populaire se voient exclus dans certaines compétitions comme celle qu'organise désormais l'association Issni N Ourgh. La qualification professionnelle commence à exercer une fonction de discrimination. L'improvisation des acteurs naïfs et l'expérience théâtrale des initiateurs ne suffisent plus à satisfaire les exigences techniques des nouveaux arrivants. Le dernier festival d'Issni N Ourgh illustre mieux cette lutte technique qui cache une rivalité professionnelle dans un champ en évolution progressive. Les organisateurs disent ne plus

[1] Dans ce cadre, les associations du théâtre et les troupes du théâtre universitaire ont constitué une pépinière importante.

[2] Dans le dernier festival Issni N Ourgh, organisé à Agadir du 11 au 15 juin 2008, les films produits par Ayyuzvision, qui chapeaute l'équipe de Tifawin, étaient inclus, mais maintenus dans une distance technique. Ils n'avaient aucun prix du festival si on excepte le prix du public et l'acteur Mbark El Attach a eu une mention particulière du jury. En dehors de cette célébration symbolique, les prix ont été discernés aux produits du projet Film Industry et aux invités d'honneur algériens.

vouloir accepter les *n'importe quoi* produits dans la mode de l'improvisation. Soulignons, pour conclure cette évocation sommaire des traits de cette production, que, contrairement au mouvement qui a caractérisé le champ de la production depuis la fin des années 1990, on commence à constater un processus de professionnalisation.

Outre l'implication des associations du théâtre, qui peuvent être intégrées à l'action collective compte tenu de leurs liens conjecturels et directs avec le mouvement d'affirmation identitaire des Amazighes, et la participation active de certains militants ou sympathisants de cette action dans la production filmique (Mohamed Marnich, Ahmed Baidou, Abdellah Dari,…), la contribution de l'action collective au développement de la production filmique est conséquente. Les associations offrent des lieux de rencontres en organisant des festivals, des prix et des projections itinérantes. Il paraît particulièrement nécessaire de signaler que les festivals sont ces relais par lesquels les associations se mettent en rapport avec les agents et l'univers de la production filmique. A titre d'exemple, la troisième édition du festival du film amazighe, organisée par l'AMREC à Ouarzazate du 27 mai au 1 juin 2008, se veut une contribution à la consolidation de la tradition des festivals et se fixe pour objectif de faire connaître le film amazighe et de contribuer à son développement. Elle entend aussi participer à la formation des producteurs dans le domaine de l'audiovisuel en amazighe et de tisser des liens avec les acteurs locaux, producteurs et public Comme il a été déjà évoqué plus haut à propos du théâtre, le festival constitue aussi bien un espace de découverte et de diffusion qu'un lieu de débat et de revendication. Il permet également à ceux qui font des films de mieux saisir les problèmes que posent les conditions de la culture dans laquelle ils sont inscrits. Il y a dans l'objet même de ces lieux de rencontre une part du discours revendicatif qui structure la mobilisation de l'action collective. Les techniciens commencent à se poser avec les agents de l'action les questions qu'ils ne posent pas, en particulier celles des fondements politiques des conditions difficiles dans lesquelles ils produisent et se produisent. Ils s'y confrontent sans parfois le vouloir aux problèmes qu'ils essayent à tout prix d'éviter. Les obstacles au développement de la production qu'ils défendent et dont leur avenir professionnel dépend sont fondamentalement politiques. Ils donnent ainsi à leur situation une signification politique et à leur activité une fonction

militante. La légitimité de la production et les possibilités de son développent sont avant tout des enjeux de lutte. Il s'ensuit que ce qu'ils nomment valorisation et prise en charge institutionnelle ne sont qu'une forme feutrée de revendication.

Le premier festival a eu lieu en 2000, six ans après l'apparition du premier film. Il est organisé par l'AMREC à Casablanca. Après une absence de cinq ans, la même association décide de donner à sa première expérience une autre dimension et d'en faire une activité régulière. Elle opte pour la ville de Ouarzazate pour abriter ces rencontres, et ce, suivant les termes de l'association, « pour faire de cette ville cinématographique une destinée pour tout ceux qui travaillent dans le domaine du film amazighe ». Le festival comporte aussi bien des projections des films (long et court métrage, des conférences, des témoignages d'acteurs, réalisateurs,… et une cérémonie du discernement des différents prix). C'est en marge du deuxième festival, qui s'est déroulé du 22 au 28 mai 2006, que l'association ait inventé l'idée de projections itinérante, en projetant dans les places des villages et au centre ville de Ouarzazate le film *tilila*/le secours, réalisé par Marnich. Rappelons que les projections publiques ne sont pas une invention récente. Des sociétés et des organismes, comme le Crédit Agricole, ont procédé par le passé à de telles projections pour la promotion de leur image en milieu rural. Certaines familles aisées ont fait de même en projetant des films dans des soirées en faveur des populations de leurs villages. Ces projetions rares et restreintes constituent la première rencontre de certaines populations rurales avec l'image avant la généralisation des émissions de télévisions et l'apparition du magnétoscope.

En s'inspirant de l'expérience de l'AMREC sans vouloir s'en référer manifestement, un groupe de jeunes, issus à la fois des milieux du théâtre et du mouvement amazighe, fonde à Agadir une jeune et ambitieuse association en 2006. Ils décident de dédier toute l'action de leur organisation, à laquelle ils donnent un nom significatif issni n wurv/ couronne d'or, en faveur du cinéma amazighe. Leur première activité s'inscrit dans le cadre de projections itinérantes. En développant l'idée de projection publique, l'association organise la première édition de la Caravane du film du 10 au 20 avril 2007. Elle est formée d'un convoi qui se rend de village en village, projette des films, anime des débats et favorise la rencontre entre les agents de cette production et leur public.

La deuxième édition, qui avait lieu du 31 mars au 13 avril 2008, s'est caractérisée par la projection de films en présence des acteurs ou de réalisateurs et par l'animation d'ateliers portant sur le cinéma, le théâtre, le conte, les arts plastiques et les droits de la femme[1]. Au terme de la première édition, elle a organisé la Nuit Issni N'Ourgh du film amazigh le 5 août 2007 à Agadir. Outre l'hommage rendu à Bouyzgarne, présenté comme le pionnier du film en amazighe, l'association a discerné le prix Issni N'Ourgh. La réussite de cette première activité a encouragé les fondateurs de cette organisation et décident ainsi de créer le festival Issni N'Ourgh du film amazighe. Sa première édition a eu lieu du 11 au 15 mai 2008 à Agadir. Les fondateurs de cette association, qui se veut professionnelle et spécialisée dans la valorisation et la défense de la production cinématographique, entendent en faire un festival international. Ils ont ainsi invité les agents de la production cinématographique en Algérie et ont signé avec le responsable du Festival International du Film Amazighe en Algérie une convention de partenariat. Pour se démarquer des autres expériences, Issni N'Ourgh met en avant l'aspect international et introduit l'argument technique comme critère de distinction.

Hormis le fait de contribuer à la création des conditions favorables à la valorisation culturelle de l'identité amazighe, l'action collective intervient dans le champ de la production filmique à travers l'organisation des festivals et des projections publiques. Ces activités sont un moyen de promotion aussi bien qu'un lieu de demandes politiques. Signalons enfin que lorsque apparaît les signes d'un début de professionnalisation, on voit apparaître des boites de production créées parfois par des acteurs associatifs, comme Faouzivision qui est un prolongement de l'association Inuraz, une association de théâtre fondée par des militants culturels amazighes, et Ayouzvision, créée par un immigré marocain, qui parraine essentiellement une partie de l'équipe de Tifawin, étoffée par d'autres acteurs et actrices.

En conclusion nous pouvons dire que la néo-culture désigne aussi bien les nouvelles formes de production culturelle qu'un lieu d'intervention de l'action collective. Les grands moments du processus de sa constitution

[1] Pour une description détaillée de l'itinéraire et des activités de l'édition 2008 de la Caravane, voir le numéro 96 du journal Le Monde Amazigh (mai 2008).

coïncident avec les événements marquants de l'action du mouvement de l'affirmation des Amazighes. Elle a vu le jour presque en même temps que la formation de l'action associative. En formant un élément prédominant dans ses modalités opératoire, l'action collective va jouer un rôle fondamental dans la promotion et le développement de cette néo-culture. S'ils ne sont pas militants culturels, les écrivains et les producteurs ne tardent pas à s'investir dans les cadres associatifs pour trouver des lieux de promotion et de diffusion de leurs productions.

Bibliographie

Abernousse, Kh., i*llis n waman. umiyyn i wazann s tmazivt (Fille de l'eau. Contes pour enfants en amazighe)*, Rabat, Publications du Réseau Amazigh pour la Citoyenneté, 2007.

Aboulkacem-Afulay, E., *ivd n itran (Cendres des étoiles),* Lyon, Grafika's, 2006.

Aboulkacem-Afulay, E., *iklan n mggu (traits du néant)*, Rabat, Publications de l'IRCAM, 2007.

Aboulkacem, E., *Nationalisme et construction culturelle de la nation au Maroc. Processus et réactions*, Thèse de Doctorat, Paris, EHESS, 2005.

Aboulkacem-Afulay, E., *Imula n tmktit, (Les ombres de la mémoire*), Rabat, Fédiprint, 2002.

Adghirni, A., *Rumyu d Julyit (Roméo et Juliette),* Rabat, At-Takatul al-Watani, 1995.

Ait Abaid, L., *angi (torrent),* Agadir, Imprimerie Anti-Atlas, 2004.

Akkil, B., *tilmi n waäu (Tisser le vent),* Rabat, Imprimerie Bourgreg, 2002.

Akkiyat, B., *tabrat (message),* Rabat, Publication de l'AMREC, 1989.

Akunâd, M., *tawargit d imik (Un rêve, et un peu de plus),* roman en amazigh, Rabat, Imprimerie Bourgreg, 2002.

al-Jishtimi, A., *al-pawä fi lfiqh al-maliki bi llisan al-amazighi (Le Haoudh : la jurisprudence malékite en langue amazighe)*, Casablanca, Dar al-Kitab, 1977.

Amahan, A., « L'écriture en tachelhit est-elle une stratégie des zaouïas », in Drouin et Roth (Sous la Dir.), *A la croisée des études libyco-berbères*, Mélanges offerts à Lionel Galand et Paulette Galand-Pernet, Paris, CNRS, 1993, pp.437-449.

Amarir, O., *Amalou, quelques arts poétiques marocains*, Casablanca, Dar al-Kitab, 1978.

Amarir, O., *La Poésie berbère marocaine,* Casablanca, Imprimerie Dar al-Kitab, 1975.

Amarir, O., *ash-shi'r al-amazighi al-mansub ila Sidi pammou ïïalb [poésie amazighe attribuée à Sidi Hammou le lettré]*, Casablanca, Dar al-Kitab, 1987.

Amrouche, J., *Chants berbères de Kabylie,* Tunis, Monomotapa, 1939.

Amzal, A., *Amanar. Shi'r maghribi shalhi (Poésie marocaine chleuhe),* Rabat, Imprimerie centrale, 1968.

Anderson, B., *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme,* Paris, La Découverte, 2002 (1983).

Barth, F., *Ethnic groups and Boundaries. The social organization of culture difference,* F. Barth (Ed.), Bergen/Londres, Allen & Unwin, 1969, et sa traduction française, « Les groupes ethniques et leurs frontières » in, Poutignat P., et Streiff-Fenart J., *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995.

Basset, H., *Essai sur la littérature des Berbères,* Paris, Awal-Ibis, 2000 (1920).

Bellouche, A., *awal n war awal (La parole de qui en est dépossédé),* Mohammédia, Matbaàat Fedâla,1996.

Boudris, B., *tamawalt usgmi (vocabulaire de l'éducation),* Casablanca, an-Najah al-Jadidah, 1993.

Boukous, A., « A propos du pluralisme linguistique », *Actes de la première rencontre de l'Université d'Eté d'Agadir,* Mohammédia, Fédala, 1982, pp.175-182.

Boukous, A., *Langage et cultures populaires au Maroc*, Casablanca, Imprimerie Dar al-Kitab, 1977.

Boukous, A., *Société, langues et cultures au Maroc. Enjeux symboliques,* Rabat, Faculté des Lettres et Sceinces humaines, 1995.

Bourdieu, P., *Le langage et le pouvoir symbolique,* Paris, Seuil, 2002.

Bourdieu, P., *Questions de sociologie,* Paris, Eds de Minuit, 1984.

Bouzaggou, M., *Jar u jar (l'entre-deux),* Berkane, Trifagraph, 2004.

Bouzaggou, M., *Ticri x Tama n Tasarrawt (marche au côté de la guillotine),* Berkane, Trifagraph, 2001.

Carter, S., « Moroccan Berberity, Representational Power and Identity in

Video Films », *Gazette*, Vol. 63, No. 2-3, 2001, pp.41-262.

Certeau, M.-De, Julia, D. et Revel, J., *Une politique de la langue. La révolution française et les patois : l'enquête du Grégoire,* Paris, Gallimard, 1975.

Chafik, M., *Dictionnaire arabo-berbère*, Rabat, Editions de l'Académie royale marocaine, 1990-2000 (3tomes).

Chottin, A., *Corpus de musique marocaine II. Musique et danses berbères du pays chleuh,* Paris, Heugel, 1933.

Chottin, A., *Tableau de la musique marocaine,* Paris, Paul Geuthner, 1933.

Connor, W., « The politics of ethnonationalism », *Journal of International affairs*, 27 (1), 1973.

Connor, W., *Ethnonationalism: The quest for understanding,* Princeton, Princeton Univesity Press, 1994.

Deutsch, K., *Nationalism and social communication. An enquiry to foundations of nationality,* Cambridge, U.S.A, 1951

El Mannani, A., *sawl s ivd (parler avec des cendres),* Mohammedia, El Moutataki Printer, 2003.

Galand-Pernet, P., *Recueil de poèmes chleuhs. 1. Chants de trouveurs*, Paris, Editions Klincksieck, 1972.

Geertz, C., « The Integrative revolution. Primordial sentiments and civil politics in New States », in Geertz, C. (dir.), *Old societies and new states*, Londres, The Free Press of Glencoe, 1963.

Gellner, E., « Le nationalisme en apesanteur », *Terrain*, 17, 1991, pp.7-30 (traduit de l'anglais par J.-C. Galey).

Gellner, E., « Le nationalisme et les deux formes de la cohésion dans les sociétés complexes », in Delannoi (Gil) et Taguieff (Pierre-André) (eds), *théories du nationalisme,* Paris, Kimé, 1991, pp.233-256,

Gellner, E., *Nations et nationalisme,* Paris, Payot, 1989 (Edition anglaise : Nations and Nationalism, Oxford, Basil Blackwell, 1983).

Gossiaux, J.-F., « En Europe, la nation », *L'Homme*, n°129, 1994, pp.175-180.

Gossiaux, J.-F., *Les pouvoirs ethniques dans les Balkans*, Paris, PUF, 2002.

Haddachi, A., *memmi s n ifsti d awal (Le fils du silence est la parole),* Marrakech, Walili, 2002.

Hafidi, A., *tayri d unkkid (Amour et angoisse)*, Rabat, 1996.

Hobsbawm, E., *Nations et nationalisme depuis 1870. Programme, mythe, réalité,* traduit de l'anglais par D. Peters, Paris, Gallimard, 1992 (1990).

Id Balkassm, H., *imarayn (les amoureux),* Al Ma'arif al-Jadida, Rabat, 1988.

Id Balkassm, H., *taslit unçaë (arc-en-ciel),* Recueil de poèmes, Rabat, Al Ma'arif al jadida, 1986.

Id Belkassm, H., *asqsi (interrogation),* Rabat, al-Ma'arif al-Jadida, 1991.

imuzzar (Cascades), anthologie de poésie amazigh, Rabat, Publication de l'AMREC, 1976.

Jaffrelot, Ch., « Les modèles explicatifs de l'origine des nations et du nationalisme. Revue critique», in Delannoi (Gil) et Taguieff (Pierre-André) (eds), *théories du nationalisme,* Paris, Kimé, 1991, p.139-177.

Juhadi, L., *Tarjamat ma'ani al qur'an al-karim illa llugha al-amazighiyya (traduction des sens du Coran en amazighe),* Casablanca, an-Najah al-Jadidah, 2003.

Juhadi, L., *tavarast n urqqas n ëbbi (Biographie initiatique du Prophète),* Rabat, Publication de l'AMREC, 1996.

Juhadi, L., *timatarin* (Symboles), Casablanca, Dar Qurtuba, 1997.

Lakhsassi, A., « Amazighité et production culturelle » in *Les Usages de l'identité amazighe au Maroc,* Travaux de l'Equipe de Recherche sur les Identités collectives, Casablanca, Université Hassan II, Faculté des Sciences juridiques, Economiques et Sociales, *à paraître*.

Lakhsassi, A., « La culture amazighe, après cinquante ans de l'indépendance du Maroc », Dossier réalisé pour le Ministère de la Culture et de la Communication, Maroc, 2004.

Lasri, B., *Les Chanteuses traditionnelles « tarwaysin » (Sud du Maroc). Emergence et mutations,* Mémoire de DEA, Paris, EHESS, 1998.

Lefébure, C., « Ousman : la chanson berbère reverdie» ; in *Nouveaux enjeux culturels au Maghreb,* Paris, CRESM, CNRS, 1986, pp. 189-208.

Leitnen, T., *« Nation à la marge de l'Etat ». la construction identitaire du Mouvement culturel amazigh dans l'espace national et au-delà des frontières étatiques,* Thèse de doctorat, Paris, EHESS, 2003.

Mammeri, M., *Les Isefra, poèmes de Si Mohand-ou-Mhand,* Paris, Maspéro, 1969.

Mammeri, M., *Poèmes kabyles anciens,* Paris, Maspéro, 1980.

Muchembled, M., *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne, xv^e^ et xvii^e^ siècles,* Paris, Flammarion, 1977.

Moustaouii, M., *asays (Aire à chants),* Rabat, al-Ma'arif al-Jadidah, 1988.

Moustaoui, M., *Isskraf (Entraves),* Casablanca, Dar al-Kitab, 1976.

Moustaoui, M., *taääangiwin (Les vagues),* Mohammedia, Matba'at Fedala, 1998.

Moustaoui, M., *taääa d imïïawn (Sourires et larmes),* Casablanca, an-Najah al-Jadidah, 2001 (1979).

Noiriel, G., « Nations, nationalités, nationalismes. Pour une socio-histoire comparée », in *Etat, nation et immigration,* Paris, Belin, 2001, pp. 87-144.

Noiriel, G., « Socio-histoire d'un concept : les usages du mot « nationalité » au xix[e] siècle », in *Etat, nation et immigration. Vers une histoire du pouvoir,* Paris, Belin, 2001pp. 147-165

Olson, Miriam R., *Chants et danses de l'Atlas,* Paris-Arles, Cite de la Musique/Actes Sud, 1997.

Ouagrar, M., *tinitin (envies)*, Rabat, IRCAM, 2004

Ouazzi, L., *Nashat al-haraka at-taqafiya al-amazighiyya. Sayrurat tahawul al-wa'y bi lhuwiyya al-amazighiyya min al-wa'y at-taqlidi ila al-wa'y al-hadati, (Formation du mouvement culturel amazigh au Maroc, processus de la transformation de la conscience identitaire d'une conscience traditionnelle en une conscience moderne),* Thèse d'Etat en sciences politiques, Rabat, Publication de l'AMREC, 2001 (2000).

Ousman, rénovation de la chanson amazighe, Rabat, Publications de l'Amrec, 2003.

Roger, A., *Les Grandes théories du nationalisme*, Paris, Armand Colin, 2001.

Sadki-Azayku, A., *izmuln* (Cicatrices), Rabat, al-Ma'arif al-Jadadah, 1995.

Sadki-Azayku, A., *timitar (signes)*, recueil de poèmes, Rabat, Okad, 1988.

Saint-Exupéry, Antoine de, *amnukal mççiyn (Le petit prince)*, traduction de Larbi Moumouch, Rabat, Editions Idgl, 2007.

Schnapper, D., *La Communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation,* Paris, Gallimard, 1994.

Schuyler, Ph., « Rwais and Ahwash : opposing tendencies in Moroccan Berber music and society », *The World of Music*, 21 (1), 1979, 65-80.

Schuyler, Ph., *A repertory of ideas : the music of the Rwais, berber profesionnel musicians from south western Morocco,* Washington, Ph.D., 1978.

Shirokogoroff, S.M., « La théorie de l'ethnos et sa place dans le système des sciences anthropologiques », *L'Ethnographie,* n° 32, 1936, pp.85-115.

Smith, A.D., « La légitimation dualiste », matrice du nationalisme ethnique », in Delannoi (Gil) et Taguieff (Pierre-André) (eds), *théories du nationalisme*, Paris, Kimé, 1991, pp. 256-283.

tatgart 169 f imadan imzwura d tqbilin v tmizar idrfn, Publication de l'Association Tamaynut, Rabat, IMPRIAL, 2000.

Taws, O., *ijddign n ignwan (Fleurs célestes), Rabat, Imprial*, 1996.

Terrain, « En Europe. Les Nations », n°17, 1991.

Thiesse, A.-M., *La Création des identités nationales. Europe XVIII-XX^{e} siècle,* Paris, Seuil, 2001 (1999).

Trente ans de travail associatif. Pour un approfondissement de la conscience de l'entité amazighe, Rabat, Publication de l'AMREC, 1997.

Van den Boogert, N., *« la révélation des énigmes », lexiques arabo-berbères des XVII-XVIII^{e} siècles,* Travaux et documents de l'Iremam n° 19, Aix-en-Provence, 1998.

Van den Boogert, N., *Muhammad awzal and the berber literary tradition of the Sous*, PhD Thesis, Leiden, 1995.

Weber, E., *La fin des terroirs. La modernisation de la France rurale, 1870-1914,* Paris, Fayard, 1983.

Wieviorka, M., « Culture, société et démocratie », in *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en Débat,* Paris, La Découverte, 1997, pp.11-60.

Wieviorka, M., *La Différence,* Paris, Balland, 2001.

Zahour, L., *amussu n umalu (le mouvement de l'ombre),* Recueil de nouvelles, Agadir, Imprimerie al-Aqlam, 2008.

Remarques préliminaires pour l'étude d'une action collective à l'échelle locale

Mohamed ALAHYANE

Le terme d’action associative ou collective désigne toute action volontaire menée par au moins deux personnes dans le but de servir leurs intérêts propres ou ceux de leur communauté. L'idée même de contrainte est donc exclue de cette action et les corvées qui, jadis imposées par le pouvoir central ou les grands caïds, étaient parfois menées dans l'intérêt général de la communauté (traçage de routes ou de piste, canaux d'irrigation ...), ne sont pas considérées comme étant un travail collectif, étant caractérisées par l'absence de concertation et de consentement des populations mobilisées. La délibération et l’implication consentie et volontaire constituent la clef de voûte pour toute action collective.

Le terme local se réfère ici essentiellement à un domaine d’action très limité. La dimension locale signifie que les populations concernées partagent un même cadre de vie ou d'activités et entretiennent des relations interpersonnelles d'intérêts économiques et sociaux. Elle n'exclue pas définitivement l'implication de l'Etat. Toutefois, cette implication n’invoque pas la théorie dominante de la dialectique entre un centre et une périphérie.

Dans ce travail qui essaie de proposer certaines pistes de recherches, sous formes de notes et de remarques pour introduire toute étude de l’action collective à l’échelle locale et ses dimensions différentes, nous prendrons pour centre la «jmaa» traditionnelle, qu’on peut rendre par le terme d’assemblée locale ou villageoise, et l'association de développement villageoise. Nous éloignons donc de la perspective de la représentation d'une périphérie gravitant autour d'un centre (autorité locale, régionale, association à dimension nationale, Etat...).

Il importe aussi de faire la différence entre l'action collective au sens moderne du terme qui est un phénomène récent au Maroc - elle est introduite avec le protectorat - et l'action collective traditionnelle. Nous ne pouvons, en effet, ignorer que notre pays, à travers son histoire et sa culture, a connu et connaît encore, dans la pratique, d'autres formes institutionnelles qui réglementent le travail collectif. Mais la différence entre les deux pratiques est importante. En effet, on ne peut affirmer que la «jmaa », source de l’action collective traditionnelle, accordait une place, dans ses délibérations, aux femmes et aux jeunes. Bien que ces derniers soient actifs et productifs, ils en étaient exclus. De même, la «jmaa» traditionnelle ne comptait que sur ses propres moyens, humains et

matériels, pour réaliser ses actions et fondait son travail sur une loi qui lui est propre et dont le pouvoir réglementaire ne dépassait pas le territoire du village ou de la tribu. Enfin, toute action menée par la «jmaa » ne rentre pas nécessairement dans le cadre de l'action collective. Certaines de ses interventions revêtent, dans bien des cas, un caractère obligatoire et coercitif.

Des actions collectives autres que celles émanant de la «jmaa» existent dans la culture amazighe de la région concernée par notre observation. Citons «tiwizi », entraide collective, elle est plus connue et commune, «adwal ». Elle est une prestation de service gratuite accomplie par un associé volontaire, lequel peut bénéficier de la même prestation en cas de besoin. C'est en fait un prêt de service et l'obligation de réciprocité le différencie de la « tiwizi». Quant à «tawala», qui signifie tour de rôle, elle est organisée pour la garde du cheptel à tour de rôle entre les éleveurs. «luziât », elle, est un battage collectif suivi du partage de la viande en petits lots en fonction du nombre d'associés.

L'action collective, dans sa forme moderne, date du protectorat et n'a pas réellement profité au début aux Marocains.

Après l'indépendance du pays et notamment après la promulgation du Dahir de 1958 relatif aux libertés publiques, l'action associative commença à s'affirmer bien que de façon progressive. Il faut attendre la fin des années 80 pour assister à un véritable essor du mouvement associatif de développement dans le sens ou c'est en cette période que les associations se sont imposées en tant que partenaires nécessaires dans des programmes d'ajustement structurel, économique et social du pays. Et effet, nous assistons, depuis, à un essor du mouvement associatif qui cherche à mobiliser les populations pour mener des actions du développement surtout au niveau local.

Au moment ou des pressions fortes s'exercent sur la société sous l'effet du contexte international et des changement qui se sont opérés au niveau du pays, et à un moment où les associations commencent à être perçues comme des partenaires incontournables dans la gestion du quotidien, nous ne pourrons que constater que la recherche sur l'action collective à l'échelle locale peine à suivre le mouvement. Il y a en effet un déficit de connaissance notoire à ce niveau. Une grande partie des connaissances

produites dans ce domaine, en anthropologie, depuis l'indépendance sont redondantes (modèle segmentaire, société composite etc..) ou procèdent d'analyses globalisantes (études sur les islamistes et leur mode d'organisation). L'analyse au niveau local, qui constitue le cadre de la vie quotidienne de la population, peut constituer la perspective privilégiée qui permet une meilleure étude des conditions de vie des populations. C'est dans tous les cas, à ce niveau que l'on peut suivre un mouvement social en analysant les différentes étapes qui conduisent à la réalisation des aspirations et à l'émergence du collectif qui lui a servi de moteur.

Pour cela, au lieu de s'occuper des structures associatives - lesquelles sont d'ailleurs bien définies par le Dahir qui les réglemente-, il est plus important de s'intéresser aux rapports et aux relations d'influence à l'intérieur de l'association, aux questions de leadership dans cette forme d'organisation dite civile, à son impact sur la vie quotidienne des populations et à ce qu'elle introduit comme changement dans la structure sociale des communautés. Cette démarche est dictée par les tentatives de création d'autre centres qui s'érigeraient en défenseurs, voire en portes parole de la langue et de la culture amazighes sans avoir une connaissance suffisante sur les changements et les mutations vécus par les détenteurs de cette langue et de cette culture.

Etat de la question au Maroc

Hormis quelques rares exceptions, les études anthropologiques et sociologiques sur l'action collective au Maroc sont récentes et peu nombreuses

Ces études requièrent, comme préalable, l'option pour une véritable anthropologie de l'action, une critique systématique et des connaissances disponibles à propos du monde rural, en particulier ses structures sociales et les modalités de l'organisation du travail collectif pour un réexamen des positions tranchées et exclusives. Il en est ainsi de la «jmaa» villageoise ou celle de la tribu qui est souvent regardée comme étant l'exemple même de la démocratie de base ou comme un mode d'organisation archaïque qui engendre parfois des structures centralisantes et despotiques à l'exemple de certaines « jmaa » instrumentalisées par des «amghar-s » ou des caïds puissants.

La jmaa n'est en réalité ni un système tout à fait démocratique, ni un système archaïque ou porteur d'un quelconque embryon de modèle qui, de toutes les façons, ne peut exister que dans l'imaginaire des tenants de l'anthropologie évolutionniste à l'exemple de Robert Montagne.

La « jmaa » n'est en fait qu'une institution dont le rôle essentiel est la transmission de savoir faire politique et l'entretien d'un esprit public. Les débats dominants au sein de cette assemblée traditionnelle montrent que le souci principal des délibérations consiste en la légitimation de toute action collective à l'échelle du village ou de la tribu.

Dans le même ordre d'idée, la « tiwizi », qui a toujours été présentée comme étant l'exemple même de la solidarité et de l'entraide revêt d'autres aspects. Elle est en réalité souvent mobilisée au profit des familles aisées et dominantes.

Si l'action collective commence a suscité de plus en plus l'intérêt des chercheurs en sciences humaines et sociales, c'est grâce, notamment, aux résultats théoriques et méthodologiques de l'école de Chicago. Basée sur une sociologie de l'action, cette école dressait les itinéraires empruntés par des groupes qui avaient pour objectif de faire connaître et débattre de leurs situations économiques et sociales. Les moyens utilisés, pour rendre cette situation visible afin qu'elle devienne publique et susceptible d'amélioration, n'ont pas, pour leurs part, été négligés.

Les thèses de l'école de Chicago présentent cependant des limites. Etant excessivement pragmatique, l'analyse des rapports sociaux locaux reste sommaire et non problématisée dans une approche politique. Pourtant, toute société est politique et présuppose l'existence de modes et de réseaux de sociabilité qui permettent à un individu de se reconnaître comme membre et de s'inscrire dans une action collective pour défendre des intérêts avec d'autres membres. L'absence de tels réseaux peut conduire au déclin de sociabilité et au désordre social.

Un modèle d'étude

C'est à Lakhsas, dans l'Anti-Atlas occidental, où j'ai pu observer et participer aux activités d'une forme particulier d'action collective à l'échelle locale, l'association villageoise, pour comprendre ses modes opératoires et les enjeux qu'elle présente ainsi que les transformations

qu’elle introduit. Pour mener à bien mes observations, les activités de cinq associations ont été suivies et observées durant des années et pour certaines d’entre elles depuis les prémisses de leur constitution. Pour l’une de ces associations, je me suis impliqué profondément dans ses activités étant l’un des membres ayant contribué à sa création. Malgré mes réticences et réserves et des refus exprimés, je me suis trouvé être un membre d’honneur, qualité m’obligeant à payer une forte contribution financière et à jouer le rôle de « lobyeur » auprès des bailleurs de fond à Rabat et Casablanca. En contre partie, j’exerce une influence sur l’orientation et les projets de l’association.

Trois villages de la commune rurale de Sidi Hsaïn Ali à Lakhsass ont constitué le principal lieu de mes observations. Il en va sans dire que l’élaboration de la monographie des associations actives peut servir de base à une analyse de l'action collective de développement dans une communauté locale. Des comparaisons sont faites avec un village des Ait Ba Amran et un autre à Imejjad. Bien qu'au départ de notre travail, nous ne nous attendions à aucune différence notable dans la manière dont sont menées les actions des associations de développement dans cette partie de l'Anti-Atlas Occidental. Et si différences il y a, elles ne sont guère qualitatives, mais plutôt quantitatives se limitant au nombre de projets réalisés, à l'ancienneté de l’association, aux moyens financiers disponibles et au nombre d'adhérents etc...

Il importe aussi d’identifier les acteurs qui ont implanté ou relayé les premiers noyaux constitutifs des associations. C'est cette phase du travail de l'enquête qui permet d'identifier le dispositif organisationnel de ces villages et de mettre en valeur le rôle des acteurs sur le terrain et ceux qui en sont loin. Ces derniers (émigrés à l'étranger ou installés dans les grandes métropoles du pays) occupent une place primordiale dans l'orientation des objectifs des associations, la prise de décision et le financement des projets. Cette démarche fournit les éléments pour mesurer les capacités d'autofinancement des associations et leur savoir-faire en matière de réseautage et de lobbying.

L’articulation d’une démarche monographique et celle propre à une sociologie de l'action parait ainsi d’importance capitale. En effet, nous n'allons pas nous occuper à suivre la réalisation d'un projet sans nous soucier de l'analyse du facteur humain qui le rend possible. L'examen de

l'impact des projets sur la vie quotidienne des villageois occupera aussi une place importante dans toute étude. Cette démarche permettra aussi d'étudier les contraintes spécifiques (matérielles et humaines) que l'action rencontre au cours de sa réalisation et la façon de les maîtriser à défaut de les éliminer. Nous savions dès le départ que la neutralisation de ces contraintes par l'association constitue un atout important pour la réalisation de tout projet commun. Il importe aussi de connaître l'histoire des villages, leur conditions économiques et sociales, les rapports entre les lignages, l'ordre hiérarchique entre eux : igurramn (lignages maraboutiques), riches; pauvre, ismgan (esclaves), rôles et rangs dans la « jmaa » traditionnelle etc... Cette démarche éviterait l'idée dominante selon laquelle seule une conception mécanique d'une association - conception basée sur une idée contractualiste -permet de rendre compte des réalisations d'un groupe sans tenir compte des modes de socialité présupposés par toute organisation politique. En effet, l'association n'est pas une masse amorphe d'individus contraints à l'application de son règlement intérieur et de la règle majoritaire, base, parait-il, de tout fonctionnement démocratique.

De la « Jmaa » traditionnelle à l'association.

C'est un sens commun de dire que la société marocaine vit une période de transition qui touche l'ensemble de ses structures. Chaque structure affronte un ensemble de difficultés, internes et externes, qui nécessitent de grands efforts d'adaptation aux nouvelles exigences de la vie. Et dire que notre société en mutation reproduit le schéma traditionnel ou celui d'évolution des sociétés occidentales relève de l'absurdité même si la modernisation entre incontestablement en jeu dans le processus de changement que nous vivons. En effet, si un certain équilibre a été maintenu pendant longtemps entre le niveau de population et le niveau de production économique, il a été fortement perturbé par une croissance démographique élevée due à une amélioration du niveau de vie et à l'introduction de la médecine moderne. La production agricole traditionnelle a pour sa part stagné si elle ne s'est pas détériorée. La région ne pouvant plus nourrir sa population, celle-ci a opté pour l'immigration qui est devenue plus une nécessité qu'un choix.

Dans cette région du Maroc à structures économiques traditionnelles, le phénomène migratoire a pris des dimensions considérables. L'exiguïté

des terres, l'insuffisance des ressources en eau, le morcellement de la propriété et la succession quasi permanente des années de sécheresse ne permettent pas le maintien sur place d'une population nombreuse. Un certain mode de valorisation de l'élément humain dûment réfléchi s'est mis en place. Les jeunes en quête de salaires se sont rendus à l'évidence de ne plus pouvoir nourrir l'espoir de mettre la main sur un contrat de travail dans les chaînes automobiles parisiennes ou ailleurs en Europe. Les grandes métropoles marocaines sont, pour leur part, saturées. Ce qui demeure intact, c'est l'univers paradisiaque que fait miroiter la société de consommation qui ne laisse personne indifférent. Toujours est-il que la démographie dans cette région a retrouvé un certain équilibre malgré le prix payé en s'amputant des ses forces les plus vives. Pour arriver à cet équilibre, le paysan a tout d'abord opté pour le planning et a ensuite fait sienne une véritable stratégie de placement de ses enfants mâles : l'aîné est souvent destiné à être scolarisé, le cadet à être placé comme apprenti dans une épicerie ou pour apprendre un métier et le dernier à prendre la relève afin d'assurer la continuité et la gestion du patrimoine familial.

Bien qu'ils soient peu nombreux, les jeunes scolarisés dans la région restent très attachés à leurs villages et choisissent de s'y installer après leurs études. Tel pharmacien ou tel médecin sont plus attirés par Tiznit ou Bou Izakam que par Casablanca ou Rabat. Beaucoup d'instituteurs ont simplement choisi de s'installer dans leurs villages et d'enseigner dans les écoles locales. Ce sont ces personnes qui constituent la nouvelle élite villageoise dans la région. Secondée, il est vrai, par ceux installés un peu partout au Maroc et à l'étranger, leur activité accélère la monétarisation massive des rapports sociaux, cause principale de la disparition d’anciennes formes de solidarité.

La transformation progressive des valeurs traditionnelles qui garantissaient jadis la cohésion du groupe est la conséquence directe de ces nouveaux rapports. Avec l'émigration et cette nouvelle élite jeune et intellectuelle, les gens se libèrent des traditions et les mentalités changent. On accepte plus facilement qu'avant que les filles aillent à l'école et que les femmes travaillent. Devant la désaffectation des jeunes pour le travail agricole, la dévalorisation de certains métiers et la scolarisation des enfants, la production agricole connaît une baisse importante. Par le biais de la multiplication des salaires dans une même

famille, le pouvoir d'achat de cette dernière augmente et la campagne s'aligne sur la ville qui impose ses valeurs et son mode de consommation.

L'émigration est aussi, à la fois, un facteur de restructuration - beaucoup de mineurs en Europe, pauvre au départ, ont réintégrée leur village à leurs retraites- et de rétablissement de l'équilibre entre la population et les ressources en raison des importants revenus qu'ils drainent sur place. Les revenus migratoires ont joué un rôle important dans l'ascension sociale de certains lignages. A l'ancienne stratification sociale à deux niveaux, «grand » et « petit » se substitue celle à plusieurs degrés: commerçants, travailleurs émigrés, retraités, instituteurs, fonctionnaires... et les autres, c'est-à-dire les paysans pauvres.

Sur le plan de l'espace, la conséquence la plus visible est la construction des habitations nouvelles qui se présentent de plus en plus sous forme dispersée. Elle est le produit de nouvelles perceptions de la vie sociale et reflète la fragilité des relations sociales dans le village et le désir d'autonomie des personnes vis-à-vis du clan. Il exprime aussi la naissance d'un esprit individualiste qui commence à émerger dans ces régions.

C'est ces conditions réunies, conjuguées à celles qui ont prévalues au niveau national (démocratisation, désengagement de l'Etat et fin de l'Etat providence..) et au niveau international (révision de la politique d'aide au développement par les pays industrialisés, encouragements et aides fournis à la société civile...) qui on été à l'origine de la création des associations villageoises en Anti-Atlas Occidental et non un quelconque mimétisme ou effet de mode.

C’est dans ca cadre que s’avère nécessaire de situer l’activité associative et cerner sa contribution à la restructuration de l'espace villageois, l’amélioration des conditions de vie, l’impact de l’introduction des infrastructures de base sur la vie sociale et culturelle et l'émergence d'une notion du temps tout à fait nouvelle.

Il importe aussi de faire une étude comparative entre la «jmaa» et l'association et comment la première a beaucoup influencé la seconde. Notons aussi la permanence de l'intervention de la « jmaa » dans des domaines qui enregistrent une quasi absence ou qui ne nécessitent pas d'équipement moderne et qui par contre constitue un véritable réservoir

de savoir faire ancestral : irrigation traditionnelle, gestion de l'arganier; de la mosquée, organisation des rituels et de fêtes villageoises...

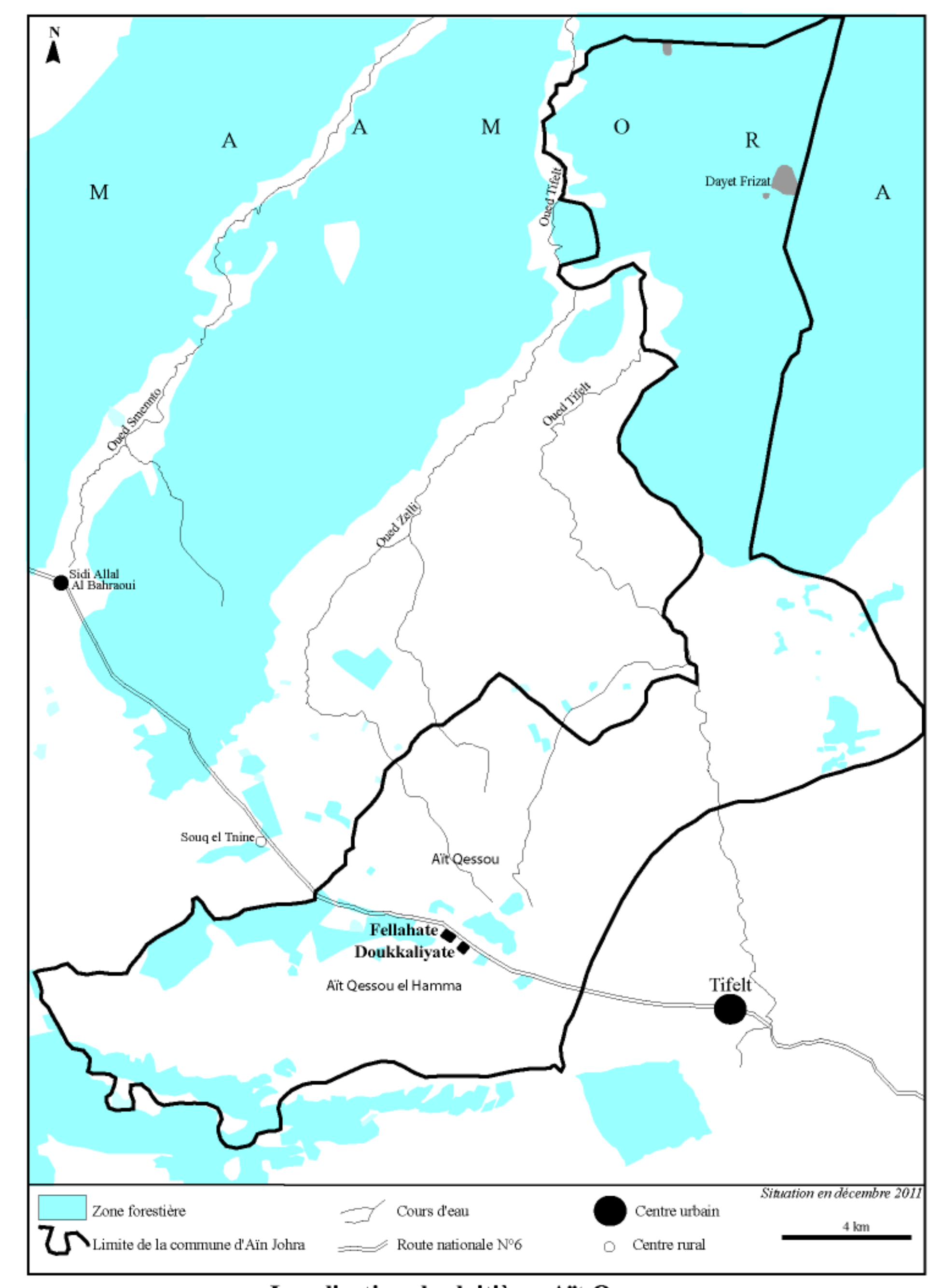
Telles sont certaines remarques qui peuvent constituer des entrées pour l'étude du contexte de l'émergence de l'action collective à l'échelle locale, ses relations avec les institutions traditionnelles et ses incidences sur la vie du groupe.

Laitières des Aït Qessou. Exemple d'action collective féminine en construction

Hammou BELGHAZI

« L’action de l’homme sur le monde extérieur ne peut avoir lieu sans qu’il ait réfléchi d’abord à l’ordre des choses, puisque les unes dépendent des autres. »

Ibn Khaldoun (1997 : 678)



Localisation des laitières Aït Qessou

Fait notoire, ordinaire à première vue : dans la région des Zemmour, au niveau de la borne kilométrique trente-cinq, sise à l'ouest de Khmisset sur la route reliant Rabat à Meknès, des paysannes font commerce de laitages en permanence et de fruits et légumes par intermittence. Certaines vendent leurs produits sous des tentes neuves en plastique, méthodiquement plantées et relativement aménagées. D'autres les écoulent sous des abris de fortune bricolés, improvisés : vieux morceaux de drap et/ou de prélart soutenus, à l'ombre d'acacias, par des montants et traverses en bois.

Directement observables, l'aménagement et le bricolage traduisent deux formes ou manières d'agir différentes, voire opposées sur bon nombre de points. Le premier, en tant que résultat d'actes coordonnés d'un groupe d'individus, connote l'idée d'une action commune (coopérative ou collective). Le second, en tant qu'activité à technique approximative, souvent accomplie par une seule personne, évoque l'image d'une action particulière (individuelle). L'idée de s'intéresser à l'action de ces femmes n'est pas un produit de l'imaginaire, encore moins un fruit du hasard. Elle a émergé au cours de la phase exploratoire d'une enquête sociologique sur le thème de l'action collective des associations de développement[1] et s'est imposée en raison de trois considérations objectives.

D'abord, le groupe en soi : majoritairement composé de mères de famille, il constitue un véritable objet empirique. Un objet qui entre parfaitement dans le cadre de l'une des nouvelles tendances de l'approche anthropologique, à savoir « l'étude de l'infiniment petit et du quotidien »[2]. Ensuite, le caractère exclusivement féminin de l'action : un groupe de paysannes, plus ou moins organisées pour l'amélioration de leurs conditions d'existence, est chose inhabituelle (récente) en milieu zemmouri. Ce qui ne peut qu'enrichir l'explication du rôle (souvent minimisé ou négligé) de la femme des régions amazighophones dans l'action historique et le changement social. Enfin, l'existence simultanée d'actions diverses : les occupantes des abris de fortune mènent plutôt une

---

[1] Plus exactement, cette idée a surgi lors d'une journée d'étude organisée à Khemisset sur le rôle de la presse dans le développement humain. Elle a été déclenchée par le mot de la présidente du Bureau provincial de l'Union Nationale des Femmes Marocaines (UNFM) – Khemisset, où il s'est agi essentiellement de l'action et de l'activité des laitières en question.

[2] Pour plus d'informations sur ce genre d'étude, voir F. Laplantine (1995 : 151-154).

action individuelle alors que les propriétaires des tentes en plastique, groupées en coopérative, agissent dans le sens de l'action collective. La présence de telles actions dans un même espace-temps s'avère opportune pour la démarche comparative et cela, tant au niveau de l'observation des faits que sur le plan de l'analyse des contenus.

Inscrites dans le processus des mouvements et organisations émergents, les formes d'action susmentionnées (individuelle, coopérative et collective) se définissent d'abord en considération de deux éléments (ou blocs d'éléments) essentiels en corrélation très étroite : l'activité qui les sous-tend (l'écoulement des produits agricoles) et le type de l'unité de production qui les détermine (l'exploitation familiale). Mais il ne faut pas croire que les contenus respectifs de ces actions interdépendantes – actions constituant les concepts-clefs du présent travail et contenus servant de fondement à leur explication – peuvent être pleinement cernés à travers uniquement la lecture des données empiriques encore à l'état brut. Ils ont dû être dégagés, examinés et définis (ou redéfinis) à la lumière ou à l'appui d'un référentiel théorique sociologiquement adéquat, opératoire ; référentiel dont les composants seront adaptés ou appliqués en fonction des problèmes soulevés et des situations abordées.

L'action individuelle, contrairement à ce qui vient le plus spontanément à l'esprit, soit l'idée de singularité, n'est pas toujours *singulière*, c'est-à-dire accomplie de manière indépendante et isolée ou encore solitaire. Elle se repaît de dépendance en fait. Non plus, au sens étymologique comme au sens sociologique, elle n'est pas toujours *particulière*, c'est-à-dire effectuée par un individu ou par un petit groupe. L'action individuelle est une action opérée par une personne, pour elle-même ou/et pour autrui. Dans le cas qui nous intéresse, elle est menée par un membre de la famille (la mère en général) au profit du groupe familial. Force est de constater que le caractère individuel de l'action de nos paysannes, étroitement lié à leur activité de vendeuse, se dessine plus sur les lieux où elles s'occupent à écouler leurs produits.

Pour ce qui est de l'action coopérative, dont certains principes ont récemment été adoptés par plus du tiers des femmes étudiées, elle vise à satisfaire ou à servir en priorité et dans des conditions optimales les aspirations et les intérêts matériels des individus qui l'accomplissent : les adhérents. En termes définitionnels, elle veut dire le regroupement

volontaire et concerté des actions individuelles en une sorte d'entreprise ou d'association soumise à un ensemble de règles établies suivant les points fondamentaux de la coopération, estimés communs ou partagés : les objectifs et les moyens. Ses membres sont en principe sur un pied d'égalité en droit. Ils ont des obligations les uns envers les autres et doivent, en outre, assumer une responsabilité collective.

Quant à l'action collective : mouvement (ou mobilisation) délibéré(e) mais non concerté(e) pouvant naître d'une action coopérative sciemment instituée et dirigée dans ce but, elle signifie le processus par lequel plusieurs individus ou agents sont amenés à s'associer, à coordonner leurs actions individuelles en vue d'obtenir gain de cause ou de faire valoir un intérêt. De tels agents ne sont tenus ni à un engagement mutuel, ni à une responsabilité commune. Leurs actions, une fois coordonnées, prennent nécessairement l'aspect des rapports non pas de complémentarité mais d'interdépendance. Elles sont complémentaires si à l'origine de leur coordination se trouve un dispositif social doté d'une stratégie ; et ce, qu'elles soient identiques, distinctes ou opposées.

Opposition d'intérêts ou distinction d'attitudes, c'est de la différence qu'il s'agit en définitive. Une différence qui, ne se laissant pas dévoiler de prime abord, se présente sous les traits de la bipolarité. Les actions ici considérées, qu'il faut saisir en tant que processus complexes animés de conflits et de tensions ou frictions interpersonnels et/ou intergroupes, sont bipolaires. Elles ont chacune deux dimensions contradictoires en lutte permanente, deux composantes à caractère dynamique qui ont tendance à s'exclure mutuellement : l'une, « positive », correspond à la collaboration, au soutien réciproque ; l'autre, « négative », se rapporte à la compétition, à la concurrence déloyale. Dit autrement, les agents peuvent agir aussi bien en alliés, associés ou partenaires qu'en adversaires, rivaux ou ennemis.

Les définitions de ces trois types d'action, lesquelles ne sont bien évidemment ni définitives ni indiscutables, ont été construites à partir d'un matériau constitué de témoignages oraux, de faits observés et de données écrites[1]. Ces dernières se composent de deux sortes de

---

[1] Ont été utilisés à ce propos les textes de R. Boudon (1998 : 39-71), P. Bouvier (2005 : 221-226), Ph. Cauche (1991 : 156-158), D. Cefaï et C. Lafaye (2002 : 372-373), E. Morin (2005 : 105-108), M. Psimitis (2004 : 203, 209-211) et A. Touraine (2002 : 229-230).

documents : d’une part, les textes se rapportant à tel(s) ou tel(s) aspect(s) du contexte où s’opère l’action des laitières et ceux traitant des actions similaires mais qui se passent dans des contextes différents ; de l’autre, les écrits d’ordre théorique plus général. Toujours est-il qu’aucun écrit, fût-ce un article de presse, n’existe au sujet de l’action des laitières proprement dite. D’où le recours au travail de terrain et, tout d’abord, à l’information orale.

Au début, le problème s’est posé comme suit : se rendre auprès des laitières pour avoir un aperçu de leur action. Le premier contact eut lieu avec celles des tentes en plastique. Elles étaient accueillantes et réceptives mais plutôt muettes à mes questions. L’une d’elles, assez exubérante, m’a annoncé que nul renseignement ne sera fourni sans l’autorisation (l’aval) de la présidente du Bureau provincial de l’UNFM. Sans la moindre réticence, ce qui est souvent rare en pareille situation, la présidente a donné son accord. Mieux encore, elle a bien accepté d’être interviewée[1]. Recueillies au moyen du dictaphone et par l’entretien libre ou non directif[2], ses réponses ont facilité l’entrée sur le terrain de l’action des laitières. Elles ont non seulement clarifié le processus de l’activité de ces dernières et les raisons de leur organisation en coopérative ; mais aussi aidé, d’abord, à fixer trois thèmes principaux se rapportant chacun à un mode d’action et, ensuite, à construire un cadre de référence thématique.

[1] Du point de vue méthodologique, il a fallu interroger la présidente en premier. Et pour cause : elle est au fait des mouvements de l’action des laitières pour les avoir approchées (connues) lors (et en dehors) de ses missions associatives. De plus, et c’est une raison supplémentaire pour la légitimation et l’adoption d’une telle démarche, elle a joué un rôle primordial dans la modification du cours et du fonctionnement de leur organisation et, partant, dans le processus du cadrage de leur activité. Et ce, en les ayant conduites à s’organiser en coopérative.

[2] De tous les instruments de collecte des données empiriques, ce type d’interview demeure le plus approprié pour pénétrer un fait social (ou sociétal) obscur ou très peu éclairé dans l’une ou l’autre de ses structures. Il contient un seul thème, vague et ambigu, que l’interviewer propose à l’interviewé sous forme d’interrogative directe ou indirecte. D’intérêt capital, l’ambiguïté invite celui-ci à développer son discours comme il l’entend et permet à celui-là de le relancer, de toujours l’inciter à parler davantage en lui demandant de décrire ou d’expliquer un acte, une action, une activité, etc.

Thème	Questions correspondantes	Série
Action individuelle	Depuis quand tu vends tes produits au bord de la route ? Comment se passe ton activité ici depuis le jour où tu as commencé ? Y a-t-il quelqu'un qui t'aide ici ou tu agis seule ?	1
Action coopérative	Comment avez-vous été amenées à vous organiser en coopérative ? De quelle manière agit chacune de vous au sein de la coopérative ? Que penses-tu de la coopérative maintenant ?	2
Action collective	Vous réunissez-vous pour parler de vos problèmes ? En cas de problème, que faites-vous ? Que peut apporter une coopérative pour des femmes comme vous ?	3

Tableau 1 : **Cadre de référence thématique**

A ce stade de l'enquête s'impose l'entretien semi-directif en ce sens qu'il sert, à partir du cadre de référence, à approfondir une idée ou à vérifier un fait. Cela dit, chacun des entretiens a commencé ainsi : "بغيتك تكلمي ليّ عليك وعلى هاد العيالات، تعاودي ليّ على الضروف ديال الحرفة ديالكم هنا، قبل ماتكوّن التعاونية وبعد للّي تكونت" (Je voudrais que tu me parles de toi et de ces femmes, que tu me racontes ce que tu sais sur les conditions de votre métier ici, avant et après la fondation de la coopérative)[1]. Mes informatrices ont répondu à leur guise, selon l'ordre qui leur convenait, mais dans les limites de la grille des thèmes établie. Les questions relatives à chaque thème n'ont été soulevées que lorsque la personne interrogée n'a pas abordé l'un des sous-thèmes contenus dans ces questions[2].

Individuels et collectifs, les entretiens réalisés ont permis de collecter les données recherchées, les matériaux que requièrent la description et/ou l'analyse de l'action des laitières dans ses divers aspects et dimensions. Considérons donc de plus près pour mieux en rendre raison l'action individuelle : socle de l'action coopérative envisagée comme un instrument de l'action collective qui est en voie de construction.

[1] Les entretiens ont été menés en arabe dialectal dans la mesure où mes interlocutrices, que je tiens à remercier pour m'avoir suffisamment informé sur le mode et le processus de leurs actions, sont arabophones. Nous aurons l'occasion de revenir sur les raisons de leur arabisation.

[2] La première série des questions concerne le groupe des laitières installées sous les abris de fortune à l'ombre des arbres, la deuxième intéresse le groupe de celles réunies en coopérative et la troisième touche les deux groupes.

1. L’action individuelle

Toute action humaine se déroule en un lieu donné, dans un milieu en devenir perpétuel – accéléré ou décéléré. Vers la fin des années soixante, à l’endroit où se trouvent actuellement les laitières occupant les abris de fortune, on voyait de temps à autre une poignée de femmes assises au bord de la route, à même le sol, tenant chacune devant elle une ou plusieurs bouteilles (en verre) de lait et de petit lait destinée(s) à la vente. C’étaient les débuts de l’action individuelle des laitières. Une action qui a surmonté beaucoup d’obstacles et s’est progressivement développée en nombre : au bout d’un peu plus de trois décennies, leur effectif réel a dépassé la barre de cinquante personnes. Ce qui n’est pas sans intéresser la sociologie de l’action ou du changement.

Toutefois, avant d’entreprendre de tirer au clair la genèse de l’action individuelle des laitières et de retracer les grandes lignes du processus de son extension, il semble indispensable d’effectuer deux opérations : *primo*, délimiter le contexte qui l’a vu naître et croître ; *secundo*, identifier les agents qui l’ont amorcée et/ou continuée.

1.1. Contexte et agents

Par contexte de l’action des laitières, nous entendons tout simplement la dimension historique, les formations ethniques, les données naturelles et les activités économiques de l’espace où elle se réalise, soit le territoire du groupe ethnique (ou de la tribu) Kotbiyine (*Iqṭbin* ⵉⵇⵟⴱⵉⵏ), devenu commune rurale d’Aïn Johra. Ces éléments situationnels lui servent les uns d’assise ou de substrat, les autres de stimulant ou de soutien. A des degrés variables et niveaux variés, ils y remplissent chacun une fonction non négligeable, déterminante. Et par agents, terme qui désigne en sociologie du changement les individus, les groupes, les associations dont l’action (ou l’activité) est stimulée principalement par des objectifs et des intérêts (G. Rocher, 1968 : 26), nous entendons tout spécialement les laitières et leurs familles.

Calquée sur la tribu Kotbiyine quant aux limites territoriales, la commune d’Aïn Johra date de 1973, année de la création de la province de Khemisset. Tribu et commune sont deux appellations qui, d’usage courant (machinal en apparence, réfléchi en réalité), coexistent dans le

langage quotidien de la population locale. Seulement, leur coexistence revêt un caractère plutôt conflictuel que pacifique : c'est une compétition au fond, une lutte mutuelle où, suivant les circonstances, l'une éclipse l'autre. Autrement dit, les usagers en usent au besoin en adoptant, le temps nécessaire et à dessein, la première au détriment de la seconde ou inversement. Ils se réfèrent à la tribu (en termes ethniques) ou à la commune (en termes administratifs) pour justifier une opinion ou légitimer une action[1]. Voilà une forme de conduite susceptible de renseigner sur bien des faits relevant de l'objet de notre étude.

En effet, certains mécanismes des processus producteurs (ou régulateurs) d'actions ré-génératrices du développement ou, tout au moins, de l'amélioration des conditions et des moyens d'existence au plan communal, comme justement l'action des laitières, ne sauraient être pertinemment saisis et expliqués sans intégrer au schème explicatif la variable du temps tribal ; en l'occurrence, l'histoire des Kotbiyine avant et après leur incorporation dans la confédération des Zemmour.

Vers la fin du 18è siècle, les Zemmour, pasteurs semi-nomades et guerriers qui vont connaître une sédentarisation accélérée dès les années vingt, quittent le Moyen Atlas pour les plaines atlantiques, plus riches en pâturages. Une vague migratoire, inscrite dans le courant des groupes humains connu sous le nom de « mouvement sud-est/nord-ouest des populations marocaines », les emporte jusqu'aux lisières de la forêt de la Maâmora, à proximité de l'océan. Sous la pression des Aït Sgougou, des Zayane et des Aït Mguild, ils se trouvent obligés de pousser les groupements tribaux qui les précèdent : celui des Bni Ahsene notamment. Dans ce flux de migration relativement lent, un groupe, nommé Aït Amar, se détache de la confédération des Zayane et se glisse entre deux tribus Zemmour : Aït Hakem et Houderrane[2]. Cédant à la poussée de ces derniers, les Aït Amar, répartis en Aït Affane (Kotbiyine et Mzourfa) et Aït Faska (Aït Ali-ou-Lahsene et Khzazna), se dirigent vers la région des

---

[1] A. Mahé paraît étonné (?!) de voir « une résurgence des tribus » dans l'Algérie du 21è siècle et, surtout, en Kabylie (2004a : 209). Certes, la Kabylie a donné moult signes de la modernité mais, à l'instar de tous les milieux ruraux du Maghreb, elle n'a pas tout à fait rompu avec les pratiques et les solidarités tribales.

[2] Voir la carte retraçant le mouvement nord-ouest des Zemmour et leur arrivée dans la zone atlantique, établie par M. Lesne (1966-67 : 48).

Zaër et s'y engagent[1]. Ils seront rebaptisés Bni Amar[2]. Soit dit en passant, ces appellations (Aït Affane et Aït Faska) ont presque disparu ; elles n'existent que dans la mémoire des personnes âgées

Les Aït Faska, pendant une courte durée, occupent les environs de l'oued Grou tous proches des Zemmour ; les Aït Affane, durant un séjour plus long, s'enfoncent plus vers l'ouest, jusqu'en bled Chaouia. Longtemps « exilés » en zone arabophone, ceux-ci, contrairement à ceux-là, perdent l'usage de l'amazighe[3]. C'est là la raison principale de l'arabisation du groupe d'appartenance (ou d'adoption) des laitières. Au cours de la première décennie du dernier quart du 19[è] siècle, les Aït Amar rentrent dans le giron amazighophone. Les Aït Faska, d'abord, et les Aït Affane, ensuite, s'installent non sans difficultés dans la partie nord-ouest du pays Zemmour, abandonnée par les Bni Ahsne. Depuis leur installation jusqu'à l'avènement du Protectorat (1912), soit la période où ce pays échappe totalement à l'autorité du pouvoir central, ils vont eux aussi accueillir individus et familles issus d'horizons ethniques divers[4]. La tribu Kotbiyine, pour ne citer que le cas qui nous importe, intègre des éléments arabes ou arabisés tels que les Doukkala et les Oulad Mlik.

Composée donc d'éléments ethniquement hétérogènes[5], dont les majoritaires (Kotbiyine) se disent autochtones et tiennent pour allogènes les lignages minoritaires, la population de la commune rurale d'Aïn Johra, d'après les résultats du recensement général 2004, s'élève à 9991 habitants, établis dans huit douars[6] :

---

[1] Ce paragraphe et le suivant sont rédigés à partir de données puisées dans les écrits de Querleux (1915 : 24, 26-27), de la Mission scientifique du Maroc (1920 : 190, 212) et de M. Lesne (*op. cit. :* 118-127, 137-141).

[2] G. Marcy affirme à tort que les Aït Amar sont des Arabes « plus ou moins berbérisés » (1949 : 4).

[3] En fait, ils comprennent l'amazighe mais ils s'expriment en *darija* (arabe dialectal).

[4] Fréquemment, ces individus et familles viennent des régions soumises au pouvoir central, désignées par le terme de « bled Makhzen ». Ils les fuient en raison des injustices d'un agent d'autorité (caïd, khalifa, cheikh), afin de se cacher après un acte criminel (viol, homicide…), pour éviter une vengeance de sang, etc.

[5] L'hétérogénéité ethnique, due aux multiples décompositions et recompositions lignagères ou tribales durant plusieurs siècles, s'observe partout ailleurs au Maroc et en Afrique du Nord.

[6] Les laitières appartiennent au lignage (ⵉⵖⵚⵚ, *iɣṣṣ*) des Aït Qessou, administrativement divisé en deux douars : Aït Qessou et Aït Qessou el Ḥamma, situés de part et d'autre de la route nationale (voir la figure cartographique).

Douars	Habitants	Ménages
Aït Ali	1225	211
Aït Azzou	754	110
Aït Ben Qessou Aït Berhhou	888	139
Aït Ichchou	940	182
Aït Moussa ou Amar	1871	321
Aït Qessou	1822	289
Aït Qessou el Ḥamma	1691	310
Oulad el Haj Thami	800	116
Total	9991	1678

Tableau 2 : **Population de la commune d'Aïn Johra**

Le territoire d'Aïn Johra, d'une superficie de 120 km^2 dont 60% sont couverts de forêt (chêne-liège, chêne vert et eucalyptus), participe de la partie ouest du Bas-Plateau Zemmour où, du nord au sud, l'altitude va graduellement de 20 à 400 mètres. Il renferme de vastes surfaces quasi planes constituées de sols argileux (rouge et noir) et sablonneux. De ces surfaces, 8473 hectares sont arables : 1970 irrigués, 6503 non irrigués[1].

Au point de vue climatique, ce territoire s'inscrit dans la zone atlantique septentrionale qui, en général, se caractérise par la rudesse de l'hiver et de l'été, la réduction des écarts thermiques en automne et au printemps et enfin l'accroissement de l'humidité de l'atmosphère (J. Martin et *al.*, 1964 : 16). Les températures moyennes maximales vont de 30 à 35°c et, parfois, atteignent 42°c (en juillet et août). Les moyennes minimales se maintiennent autour de 15°c. Le régime des pluies est irrégulier. La pluviométrie moyenne annuelle oscille entre 330 et 370 mm mais elle peut augmenter ou baisser ; elle varie suivant les fluctuations climatiques.

Dans la commune d'Aïn Johra, 90% des habitants vivent des deux composantes de l'agriculture : la production végétale et la production animale. Les cultures consistent principalement en céréales et vignobles tributaires des pluies et secondairement en vergers irrigués à partir de puits. L'élevage constitue une importante source de revenu pour la

[1] Les chiffres concernant les données naturelles, les contours humains et les productions économiques m'ont été communiqués par les services de la commune en juillet 2008.

majorité de la population. L'un des facteurs qui ont profité à la croissance de ce secteur est la proximité de la zone forestière, porteuse de riches pâturages (4500 ha) tout au long de l'année en raison du microclimat dont elle jouit : brouillards, rosées, réduction de la chaleur par le feuillage, lente évaporation de l'eau, etc. Le cheptel communal se répartit comme suit :

Espèces animales	ovins	caprins	bovins	équidés
Nombre de têtes	25500	600	8100	3600

Tableau 3 : **Cheptel d'Aïn Johra**

Ces données statistiques montrent que l'espèce bovine, cheville ouvrière de l'activité commerciale des laitières, occupe le deuxième rang dans la production animale de l'ensemble des exploitations agricoles d'Aïn Johra. Cela étant souligné, les exploitations des familles des laitières font partie de la catégorie des petites et moyennes exploitations que Paul Pascon appelait *les exploitations à reproduction simple*. Dans ce genre d'exploitation, disait l'auteur (1980 : 163-166 ; 1985 : 22, 24-27), l'exploitant se trouve être réduit à produire sans pouvoir stocker. Il vise surtout à satisfaire les besoins matériels de sa famille, particulièrement les besoins alimentaires. Aussi ne vend-il une partie de la production que pour acquérir des produits d'origine urbaine (habits, outillage, vaisselle, butane…) ou d'origine rurale ayant transité par la ville (épices, huile, sucre, thé…). En termes de critères socio-économiques, la petite et la moyenne exploitations à reproduction simple (vivrière) se caractérisent ainsi :

Critères socio-économiques	Superficie	Cheptel	Matériel	Main d'œuvre
Petite exploitation	– de 3 ha	2 bovins 2 équidés – de 10 ovins	1 attelage Outils de jardinage	Membres de la famille (sous-emploi des facteurs de production)
Moyenne exploitation	3 à 6 ha	2 à 5 bovins 2 à 4 équidés 10 à 20 ovins	1 à 2 attelages ou location de tracteur Outillage simple	Membres de la famille (plein emploi des facteurs de production)

Tableau 4 : **Exploitation familiale agricole à reproduction simple**

Pour ces deux types d'exploitation agricole, le bétail remplit une fonction prépondérante dans le budget de la cellule familiale. Il lui fournit le facteur marchand. Le troupeau ovin représente en quelque sorte une caisse d'épargne pour le petit et moyen exploitants, leur trésorerie. Bien plus, pendant les moments difficiles, il assure de manière quasi absolue l'acquisition du numéraire indispensable à l'achat des biens de survie. Le troupeau bovin, constitué très souvent de vaches exclusivement, sert d'abord à la production du lait et à la reproduction de l'espèce. Tous les jours, pour au moins cinquante familles : celles des laitières, il permet à travers le revenu des produits laitiers la satisfaction d'une partie non négligeable des besoins de subsistance.

Les laitières des Aït Qessou sont des *agents* au sens sociologique[1]. En sociologie, on appelle « agent » l'individu qui porte et mène une action à l'intérieur d'un système d'interactions ; autrement dit, dans des rapports d'échange, de compétition ou de conflit avec d'autres individus et ce, en vertu d'intérêts à satisfaire et d'objectifs à atteindre. Si le porteur de l'action agit dans le contexte fonctionnel, c'est-à-dire dans le cadre de l'accomplissement d'un rôle, comme par exemple l'architecte qui dirige l'exécution d'un plan de construction ou l'arbitre qui contrôle la régularité d'une épreuve sportive, on l'appelle « acteur individuel » plutôt qu'« agent individuel ». L'action de celui-ci, contrairement à l'action de celui-là, peut être expliquée sans faire entrer en ligne de compte le paramètre des rôles.

Le système d'interaction diffère du contexte fonctionnel par sa richesse en phénomènes collectifs appelés effets d'agrégation ou de composition ou, encore, effets émergents ou pervers. Ces effets se produisent indépendamment de la volonté des agents du système. Ils découlent de leurs actions ou, plus précisément, de leur situation d'interaction ou d'interdépendance. L'émergence ou la composition de telles actions peut avoir un effet faste ou néfaste sur le fonctionnement ou la structure même du système. Ceci posé, revenons au cas des laitières.

Ces dernières sont réparties en deux groupes, l'un de trente femmes et l'autre de vingt, établis de part et d'autre de l'axe routier aux bords duquel elles écoulent leurs produits et séparés par une distance de deux

[1] Sur la notion des agents sociaux et sur leurs actions et les effets involontaires qui en résultent, voir R. Boudon (1983 : 117-120).

cents cinquante mètres environ. Elles déclarent toutes appartenir à une même unité lignagère : Aït Qessou. Mais, quand les unes évoquent les autres, elles les désignent par des noms qui n'ont rien à voir avec le lignage en question : *fellaḥate* (agricultrices) pour le groupe des 30, *doukkaliyate* (originaires de la région de Doukkala) pour le groupe des 20. Ces appellations sont, dans le cadre des actions individuelles de nos laitières, plus significatives et plus opératoires que la référence au lignage d'appartenance. Leur examen dévoile l'existence d'une relation conflictuelle que la mise en exergue de l'appartenance ethnique (moyen identificatoire au niveau de la commune) dérobe à la connaissance immédiate.

Les laitières dites *fellaḥate* sont également appelées *kotbiyate* par référence à leur tribu d'origine : Kotbiyine. Rappelons-nous que les Kotbiyine ont été incorporés à la confédération des Zemmour pendant le dernier quart du 19è siècle et que, à leur tour et à la même époque, ils ont intégré (adopté) des unités familiales venues de Doukkala. Parce qu'originaires de la tribu adoptive, les *fellaḥate* se considèrent comme étant autochtones et s'accordent le droit de traiter d'étrangères les laitières surnommées *doukkaliyate*. Derrière cette conduite différenciatrice se trouve une différence d'ordre matériel. Sur ce plan, les premières sont plus nanties que les secondes. Les exploitations agricoles de leurs familles se rangent dans la classe des moyennes propriétés vivrières. Certaines de ces familles, et c'est un privilège de taille pour les laitières qui en sont issues, ont des lopins de terre attenants aux côtés du tronçon de route où se déroule l'action de l'ensemble des laitières. Un privilège qui leur donne du pouvoir : le pouvoir de tolérer ou d'interdire, dans la partie de terrain destinée à l'écoulement de leur marchandise, la présence d'une concurrente en puissance. L'acceptation ou le refus d'autres laitières parmi elles s'opère suivant la concorde ou la discorde des relations intergroupes, familiales ou lignagères. Tel n'est pas, bien entendu, un construit hypothétique mais un fait attesté.

Les rapports entre les laitières d'origines tribales distinctes (*kotbiyate* et *doukkaliyate*) sont, pour ainsi dire, marqués au sceau de l'hostilité et de la dissension. Ils revêtent le caractère des relations entre les groupes ethniques en situation d'extrêmes tensions, à savoir l'absence d'échanges et de contacts individuels et collectifs. La dimension antagonique de leurs rapports explique, dans une large mesure, leur répartition spatiale

antérieure à leur récente organisation en coopérative. Avant l'entrée en vigueur de l'action coopérative, elles se trouvaient toutes sur les mêmes lieux, les unes à proximité des autres, mais dans des espaces statutairement différents.

Les *kotbiyate* (ou *fellaḥate*) tenaient et tiennent toujours une portion de terrain privé, située à deux mètres au plus de l'espace dépendant du domaine routier, étatique. Elles sont accolées côte à côte, tels les vendeurs de fruits et légumes sur les marchés improvisés des quartiers populaires : lieux de commerce à ciel ouvert. Ainsi, leur groupe forme un seul ensemble. Un ensemble ordonné dont les éléments constitutifs (trente femmes) représentent chacun une cellule familiale. Un ensemble homogène en vertu de la solidarité lignagère et compact en raison du partage volontaire de l'emplacement : propriété de l'une de leurs familles. En tant qu'acte généreux et hospitalier, le partage[1] fait naître une relation entre la personne partageuse et les membres du groupe bénéficiaire, analogue au lien à caractère fraternel qui s'établit entre le donateur et le donataire dans le cadre de l'hospitalité. Les bénéficiaires, en témoignage de leur reconnaissance, sont tenues de façon tacite au respect de la partageuse et à la défense de l'espace partagé.

Les *doukkaliyate* étaient interdites d'accès à l'emplacement des *fellaḥate*. Pour les premières, les propriétés foncières de leurs familles[2], domaines agricoles qui rentrent dans la catégorie des petites exploitations à reproduction simple, ne comprennent aucune parcelle en bordure du tronçon routier au niveau duquel s'effectuait leur activité commerciale. Aussi n'avaient-elles d'autre choix que d'utiliser (occuper) la bande de terre intermédiaire entre la chaussée et les arbres d'eucalyptus longeant la route : une laitière par arbre. Leur installation était régie par l'esprit de la propriété privée. Ces femmes considéraient le fait d'avoir pris possession de « leur » place (un morceau de l'espace public) comme un droit exclusif. Elles la défendaient farouchement les unes contre les autres. Une telle défense avait pour cause principale la tendance individualiste des agents et pour effet pervers l'éclatement de sérieux heurts

[1] Signe des tendances altruistes, qui frappe les visiteurs étrangers (observateurs externes) ; en l'occurrence les Occidentaux, le partage est l'une des règles sociales et des valeurs morales chères au peuple marocain.
[2] Il est des laitières dont les familles ne possèdent ni terrain de culture ni vache à lait. Elles achètent les produits qu'elles vendent : lait, fruits, légumes…

interpersonnels : facteur perturbateur de l'équilibre ou du réseau relationnel intragroupe.

Bien évidemment, quel que soit le degré ou l'impact de leur gravité, ces heurts demeurent moins graves que les querelles opposant le groupe des *doukkaliyate* au groupe des *fellaḥate*. Entre eux sévit une relation de rejet mutuel fondé sur la dimension péjorative de la perception idéologique du rapport autochtone-étranger et nourri par le jeu du défi et du contre-défi[1]. Alain Cottereau dirait de ces groupes qu'ils « fonctionnent beaucoup plus à la *répulsion*[2] qu'à l'attraction » (1999 : 159). L'action de défier ou de contre-défier, regardée comme un droit et un devoir en cas surtout d'atteinte à la propriété ou à la dignité, ne peut qu'attiser les haines et les rancunes. Elle les attise en poussant les parties opposées à camper sur leurs positions et à vouloir toujours développer des stratégies d'attaque et de riposte (actuelle et/ou verbale[3]) ou de résistance pour ne pas perdre la face. S'y installe alors un véritable bras de fer qu'entretient le phénomène de *nnefxa* : fierté, point d'honneur.

Une précision s'impose ici. Le nom de *nnefxa* dérive du verbe *nfex*. En arabe dialectal, ce verbe signifie *stricto sensu* gonfler, souffler et *lato sensu* bouder, se gonfler de vanité ou d'arrogance, montrer de l'indifférence envers quelqu'un. Le sens large ou figuré de *nfex* vient de l'air boudeur. Une personne en état de bouderie sérieux serre les dents et, la bouche fermée, respire (souffle) bruyamment en gonflant les narines. Sans doute est-ce pour cela qu'au Maroc le nez symbolise la fierté (*nnefxa*) ou, mieux, il en constitue le siège symbolique[4]. Les Marocains emploient en dialecte arabe la formule حيّد ليه النّفخة *[ḥyyed lih nnefxa]* (il

[1] P. Bourdieu (1980 : 167-177) donne une explication détaillée de ce style d'échange à hauts risques, il la fonde sur des exemples glanés dans divers coins de la Kabylie (Algérie).

[2] C'est l'auteur qui souligne.

[3] Comme riposte verbale à une attaque actuelle, nous citons une accusation (vraie ou fausse) contre les *fellaḥate*, recueillie dans le groupe des *doukkaliyate :*
"هما السبب ديالنا فاش تحرڭو لنا العشاش. ولادهم هما السبب باش تحرڭو داك العام. ءو ڭالك واحد شافهم ءاش كايديرو" (C'étaient elles la cause quand nos huttes ont brûlé. C'était à cause de leurs enfants qu'elles ont brûlé cette année-là. Et on a dit que quelqu'un a vu ce qu'ils faisaient).

[4] Le rapport entre le nez et la fierté apparaît encore plus quand on le considère du côté des enfants, lesquels ignorent les symboles et prennent les expressions à la lettre. Dans le milieu rural zemmour, un enfant « ôte la fierté » à un autre s'il arrive à lui toucher ou pincer le nez au cours du jeu de lutte où les petits garçons se mesurent les uns avec les autres.

lui a ôté la fierté) – ⵉⴽⴽⵙ ⴰⵙ ⵏⵏⴼⵅⴰ *[ikks as nnefxa]*, en parler amazighe des Zemmour – pour dire qu'un tel a vaincu ou déshonoré un tel.

Entretenue par un puissant sentiment de l'honneur, c'est-à-dire un mélange inextricable d'éléments complexes (psychoaffectifs et socioculturels) qui constitue la force motrice du défi et du contre-défi, l'opposition entre les laitières des deux groupes n'est pas l'incidence des altercations nées de leur condition de (re)vendeuses de lait et/ou de ses dérivés au bord de la route. Selon leurs propres témoignages, ladite opposition existait bien avant le commencement de leur action individuelle, survenu il y a quarante ans environ. Serait-il donc si difficile d'en venir à bout ? Parlant de ces femmes dont elle connaît de plus près la situation conflictuelle, la présidente du Bureau provincial de l'Union Nationale des Femmes Marocaines affirme :

> "هداك كايتسمّى عندهم اختلاف أزلي. حالياً، مايمكنش تحيدُ لهم. [...]. هادشي تاريخي.
> مايتحيّدش. يمكن إدوزو جوج قرون ءو... من غير إلى تبدلات الأجيال، من غير إلى تبدلات
> العقلية ديال شي جيل طالع". (Pour elles, cela s'appelle une divergence éternelle. […]. Impossible de les y arracher à l'heure actuelle. Il se peut que deux siècles passent et… Leur conflit est très ancien et ne fait que grandir. Il ne va pas disparaître, à moins que les générations changent, à moins que la mentalité d'une génération montante change).

Ce n'est pas un hasard si notre informatrice tient pour condition de la résolution du conflit entre les laitières le changement de leur mentalité. Sociologiquement, le terme de mentalité désigne en général le réseau des conduites représentationnelles, des croyances et des habitudes intellectuelles qui renseignent ou conditionnent et orientent ou véhiculent la pensée d'un groupe humain et qui sont communes à chaque membre de ce groupe. Vouloir arracher les laitières à leur conflit historique, c'est vouloir changer de l'extérieur leur mentalité. Une telle démarche ne saurait être constructive, efficace. Tentée lors du projet de leur organisation en coopérative, elle a provoqué des résistances et renforcé leur opposition.

On n'aura de cesse de le rappeler. Un changement de mentalité ne peut être en fait qu'une auto-transformation graduelle, c'est-à-dire une auto-évolution. Entre changement et évolution, il existe une différence majeure au niveau temporel. Le premier se produit pendant une courte période : une génération ; la seconde se réalise à long terme : au-delà de deux générations (voir G. Rocher, *op. cit. :* 17). En tant que pensée

collective, porteuse et transporteuse d'un héritage culturel maintes fois séculaire, la mentalité ne change pas. Elle évolue. L'évolution de la mentalité des laitières opposées peut prendre la voie qui conduit à l'entente. Encore faut-il, pour ce faire, qu'elles acceptent de répudier de proche en proche deux faits d'ordre idéel : d'abord, l'image négative (méprisante) qu'elles se font les unes des autres ; ensuite, la croyance à l'idée que leur dissension intestine s'inscrit dans une logique immuable. Bien que forte et ancienne, donc solidement enracinée, cette dissension ne les a pas empêchées de mener leur action individuelle (vente de laitages et de fruits et légumes au bord de la route) ; action dont nous allons à présent considérer la genèse et l'extension.

1.2. Genèse et extension

Entendons-nous au préalable sur les termes. Le mot genèse veut dire l'ensemble des actes ou des éléments et formes constitutifs du processus de la formation de l'activité commerciale des laitières et de son ancrage dans les bas-côtés d'un tronçon de l'axe routier. Le mot extension signifie le développement de cette activité au niveau du nombre des vendeuses, de la nature et du volume des marchandises et, évidemment, du jeu de la compétition : interaction productrice des rivalités entre les laitières mais aussi force de soutien de leur action individuelle. De quelle manière alors ce type de commerce est-il apparu ? Qui l'a amorcé ou, mieux encore, quelles en sont les véritables initiatrices ? Pourquoi ont-elles choisi de l'exercer au bord de la route et non pas dans un autre lieu tel que, par exemple, le marché rural ?

Nous l'avons déjà vu : l'activité commerciale des laitières remonte à la fin des années soixante. L'image de leur présence au bord de la route, mémorisée à ce moment-là, restera à jamais gravée dans ma mémoire[1]. Vêtues d'habits traditionnels, dont toujours un *iẓaṛ* (pièce d'étoffe blanche, généralement une cotonnade, que les femmes portent par-dessus les vêtements), elles étaient une poignée : cinq ou six, tout au plus. Durant les premières années de leur activité, démarrée et fixée à Ras el Ḥamma : lieu situé à 10 kilomètres de la ville de Tifelt, nul abri n'existait en dehors des arbres. Elles s'abritaient sous ces derniers ou se tenaient à

[1] Ecolier alors à Rabat, je me rendais régulièrement dans la région de Khemisset, pendant les vacances scolaires. Ces voyages m'ont permis de voir les laitières Aït Qessou à leurs débuts et ce, quatre fois par an et à trois saisons différentes (printemps, été, automne).

leur écart. Lorsqu’une voiture s’arrêtait à leur niveau, elles ne s’y précipitaient pas. Elles avaient une attitude retenue, voire discrète vis-à-vis des voyageurs : leurs clients.

A cette époque, peu de produits étaient exposés à la vente. Les laitières Aït Qessou ont commencé leur affaire avec de menues quantités. Au printemps, elles apportaient chacune un à trois litres de lait frais ou de petit lait mis dans des bouteilles en verre et, parfois, une motte de beurre d’environ une livre. En été et en automne, elles apportaient qui un panier de figues et des grappes de raisin, qui un sceau de figues de Barbarie, qui deux pastèques ou trois melons. Et à côté de ces produits naturels et dérivés, il y avait de temps à autre une ou deux dindes et quelques poulets. De temps en temps également, il n’y avait rien ni personne au lieudit de Ras el Ḥamma. Au cours de ces années-là, nos paysannes suspendaient souvent leur activité commerciale pendant une semaine ou plus puis elles la reprenaient. Malgré que leur présence sur les lieux ait été intermittente, elles ont pu jeter les bases de ce que nous appelons l’action individuelle des laitières. A l’origine de cette action était donc un tout petit nombre de femmes. Mais quelles sont ces femmes ? Appartiennent-elles au groupe des *doukkaliyate* ou à celui des *fellaḥate* ? Une première réponse à ces questions, neutre et spontanée mais imprécise et discutable, nous a été fournie par la présidente du Bureau provincial de l’UNFM. Elle déclare :

> "الفلاّحات للّي بداوْ البيع ديال الحليب في هاديك البلاصة، الفلاّحات النساء ديال الفلاّحين للّي عندهم التعاونية. تمّ عندهم كاينة واحد التعاونية ديال الإصلاح الزراعي بدون النساء ديالهم. ءوِ هاد النساء هادو، هما للّي كونو النّواة ديال هاد البيع في جنب الطريق." (La vente de lait dans ce lieu-là, c’est les *fellaḥate* qui l’ont lancée ; les *fellaḥate* épouses des agriculteurs organisés en coopérative. Là-bas, chez eux [les Kotbiyine], il y a une coopérative de réforme agraire sans leurs femmes. Eh bien ! ces femmes-là, c’est elles qui ont formé le noyau de ce commerce au bord de la route).

Notre interlocutrice est formelle : les agents précurseurs de ladite vente des produits laitiers sont les *fellaḥate*. Outre ce caractère catégorique très prononcé, ses dires recèlent une idée-clef qui semble requérir un éclaircissement. Il s’agit du rapport indirect qu’elle établit de manière timide entre l’absence des femmes de la coopérative agricole de leurs maris et leur apparition au bord de la route comme vendeuses de lait. A travers ce rapport à peine discernable, et sauf erreur de compréhension ou d’interprétation, elle veut dire (montrer) que l’éruption de l’activité

marchande de ces femmes dans une portion des accotements est une réaction contre leur non admission dans l'espace coopératif exclusivement réservé aux hommes. Ce point de vue, allons-nous voir sans délai, ne concorde pas avec les faits. Il est erroné.

Dans la commune rurale d'Aïn Johra, il existe trois coopératives de réforme agraire : El Baraka, créée en août 1972, El Massira (août 1976) et El Farah (septembre 1977)[1]. C'est dire que la plus ancienne d'entre elles, sise à plus de huit kilomètres de Ras el Ḥamma, a vu le jour quatre ou cinq ans après l'émergence de l'action individuelle des laitières Aït Qessou. Autre donnée cardinale : les maris des femmes présumées être les initiatrices de cette action font partie de la coopérative El Massira. Est-il besoin de le souligner ? En prenant appui sur ces faits (arguments de taille), on ne peut que remettre en cause l'avis de la présidente du Bureau provincial de l'UNFM. Avis que les personnes concernées au premier chef, les *fellaḥate*, sont loin de partager. Voici à titre d'exemple le témoignage de leur doyenne.

> "هادي دبا واحد تلاتين عام ءولا اكثر وانا في هاد الحرفة. أنا من اللولات للّي بداو إبيعوا اللبن هنا. شي وحدات دبا ما بقاوش إجوا. بلايصهم دبا شدّوهم بناتهم ءولاّ عرايستهم. فيِ الأول گاع، كانو... حتى الدكاليات كانو. باش نگول لك شكون للّي بدا، واش حنا أولا هما؟ إوَ هدا عليّ، ما نعرف." (Ça fait maintenant trente ans ou plus que je suis dans ce métier. J'étais parmi les premières qui ont commencé à vendre du petit lait, ici. Maintenant, quelques unes ne viennent plus. Elles sont remplacées par leurs filles ou leurs brus. Tout au début, il y avait… Il y avait aussi des *doukkaliyate*. Mais pour te dire qui a commencé, nous ou elles ? Eh bien ! épargne-moi [cette question], je ne sais pas).

L'auteur de ces propos ne prétend pas tout savoir au sujet de la genèse de l'action des laitières. Ses réponses, comme tout un chacun peut le constater dans ce fragment d'entretien, sont, selon les cas, affirmatives, approximatives ou négatives. D'un air dégagé, serein, elle se prononce sur les réalités qu'elle ne saurait facilement oublier telle que sa présence avec les toutes premières vendeuses de lait et hésite ou s'abstient en ce qui concerne les choses qu'elle ignore (ou dont elle doute) comme justement le fait de se souvenir des femmes (*fellaḥate* ou *doukkaliyate* ?) qui sont à l'origine du démarrage de l'activité commerciale ici abordée.

---

[1] Ce renseignement a été collecté auprès d'un professeur de lycée (fils de l'un des adhérents de la coopérative El Massira) qui, de par l'intérêt qu'il porte au problème de l'environnement et du développement au plan local, mène des enquêtes personnelles sur les coopératives agricoles dans la région des Zemmour.

De même que leur doyenne, les *fellaḥate* de la première génération des laitières ignorent à qui des membres des deux groupes antagoniques revient la primauté de la mise en train de la vente de lait à Ras El Ḥamma. Aucune d'elles n'a été affirmative à ce sujet, même au conditionnel. Exprimée par des formules de type : "مانعرف" (je ne sais pas), "ماعقلتش" (je m'en souviens pas) ou "الله اعلم" (Dieu seul le sait), leur ignorance peut être interprétée comme une des formes de l'oubli stratégique (non-dit, silence, non-reconnaissance…) ou l'effet de l'oubli tout court (censure de la mémoire), dû à la distance des quarante années qui les sépare du début de leur action individuelle. Seulement, une telle interprétation serait tout au plus une analyse réflexive ou une spéculation philosophique, un produit de l'imagination, une pure illusion On ne le soulignera jamais assez : l'explication scientifique d'un phénomène de société tel que l'action des laitières, individuelle ou collective, se fonde sur des faits attestés et non sur des choses imaginées.

Revenons au point relatif à l'émergence de l'activité commerciale des laitières. Dans les propos des *fellaḥate*, qui sont censées en être les pionnières, rien en fait ne permet d'identifier les agents fondateurs de ce commerce, ni même d'y avoir une lueur de renseignement. Vis-à-vis d'une telle identification : fait que nous tentons de percer à jour, elles affichent un détachement total. Ce qui n'est pas le cas des *doukkaliyate*. Sur un ton convaincu, qui se veut convaincant, ces dernières déclarent que les agents en question sont issus de leur groupe. Pour illustration, voici une de leurs itératives déclarations :

> "عيلات من دوارنا هما اللّي بداو إبيعو هنا في راس الحامّة شوي ديال الحليب، شوي ديال اللبن، شوي ديال الزبدة... شفتي ديك المرأة، هاديك. اسميتها **ح**. امها وَقِلَ هي الأولى للّي بدات تبيع الحليب في هاد البلاصة. دبا كبرات ءو عيات. في هاديك الساعة **ح** كانت باقَ صغيرة." (C'est des femmes de notre douar qui ont commencé à vendre ici à Ras El Ḥamma un peu de lait, de petit lait, de beurre… Tu vois cette femme-là, elle s'appelle **H**. Sa mère, maintenant vieille et fatiguée, est peut-être la première qui a entamé la vente de lait dans cet endroit. **H** était encore une enfant à l'époque).

Résumant les paroles de sept laitières du groupe des *doukkaliyate*, interviewées en même temps, ce passage d'entretien peut être partiellement remis en cause. Et ce, par suite de l'hésitation de son auteur à désigner clairement la (ou les) femmes ayant effectivement fait naître et développer au bord de la route un point de vente : raison d'être de leur action individuelle transformée en action coopérative. Toujours est-il que

cet état d’incertitude partagé, que nous avons retrouvé même chez la dénommée **H.**, ne nuit en rien à leur intime conviction, ni ne diminue en quoi ce soit le contenu du renseignement recherché.

Parmi les interviewées se trouvait la laitière étrangère à leur douar et à leur ethnie : une *fellaḥa* (cas particulier évoqué plus haut : 10, note 2). Lors de l’entretien, où les interlocuteurs (enquêteur et enquêtées) étaient disposés en cercle, celle-ci a pris la parole à six reprises (fréquence notable) pour compléter ou corriger un témoignage porté sur leur métier de vendeuse et les problèmes y afférents mais pas une seule fois elle a contredit ou repris telle ou telle des informatrices sur la question relative au lignage d’origine ou d’appartenance des fondatrices de ladite aire (ou activité) de commerce. Question sur laquelle nous l’avons sciemment incitée à se prononcer. Sa réponse fut courte et sans équivoque : "آش غا نگول لك؟ الصّراحة: مانعرف." (Qu’est-ce que je vais te dire ? Sincèrement, je ne sais pas). En d’autres termes, et suivant une déduction logique qui s’impose naturellement à ce stade d’analyse, l’information susceptible d’aider à confirmer ou infirmer l’opinion assurée des *doukkaliyate* doit être cherchée hors du discours aussi bien du groupe des *fellaḥate* que de la totalité des laitières.

L’information recherchée nous ramène un siècle en arrière. Nous voilà à la veille du Protectorat. Les Zemmour sont encore des semi-nomades guerriers mais pas pour longtemps. Dans leur région, la sédentarisation s’amorce immédiatement après la conquête militaire dite « pacification ». Une sédentarisation qui rime avec urbanisation. Des camps légers sont établis pour contrôler et réduire à l’obéissance au pouvoir central, par la force et la dissuasion, les tribus fraîchement soumises. Leur présence stimule l’apparition entre 1912 et 1920 des premiers centres ruraux : Khemisset, Tifelt, Mâaziz, Tiddas et Sidi Allal Elbahraoui. Une nouvelle génération de ces centres ou villages commence à voir le jour pendant les années quarante. Il s’agit, entre autres, de Had Aït Mimoune, Had Aït Ouribel, Khemis Aït Yadine, Khemis Sidi Yahya, Sebt Aït Ikkou, Sfassif (Khmis Aït Helli), Sidi Allal Lamsaddar (Sebt Aït Abbou) et Tnine Moghane (actuel Souk Eltnine)[1].

[1] La matière constitutive de ce paragraphe et des deux suivants est puisée dans le travail que nous avons consacré à l’étude de l’institution de *taḍa* chez les Zemmour (2008 : 191-192, 215-216, 218-220).

Tous fondés près d'un *souk* (marché hebdomadaire en milieu rural), ces centres ruraux, dont les premiers sont à présent des villes et les seconds des gros bourgs ou des bourgades, doivent leur fondation à des personnes étrangères à la confédération des Zemmour. La plupart de ces étrangers-fondateurs sont des spécialistes du négoce (Doukkalis et Soussis principalement) venus commercer dans une région autrefois très peu ouverte au commerce en raison surtout de l'insécurité quasi permanente. Leur catégorie constitue la majorité des habitants des villages de la nouvelle génération[1]. J.-F. Troin désigne ces villages par une formule fort significative : « les agglomérations commerciales » (1965 : 109).

En va-t-il de même pour le point de vente des laitières, qui se trouve à mi-chemin entre une bourgade (Souk Eltnine) et une ville (Tiflet) situés à quinze kilomètres l'un de l'autre (voir figure cartographique, *supra :* 4) ? Tout porte à croire que oui. Un argument, difficile à réfuter, milite en faveur de l'assertion des *doukkaliyate* : c'est le fait que le développement de l'activité marchande dû aux étrangers soit un phénomène qui déborde le territoire des Zemmour et toutes les régions du Maroc. En effet, le rapport étranger-commerce s'avère universel. Dans un court article paru en 1908, soit une année après l'occupation du Nord-Est marocain (territoire des Bni Snassen et ville d'Oujda) par les troupes de la puissance colonialiste et quatre ans avant la naissance des premiers groupements d'habitations susmentionnés, Georg Simmel (1858-1918), philosophe et sociologue allemand, écrit à juste titre : « Toute l'histoire économique montre que l'étranger fait partout son apparition comme commerçant, et le commerçant comme étranger » (1984 : 54).

Reste à savoir pourquoi les initiatrices de l'activité commerciale des laitières ont choisi (ou étaient tenues) d'écouler leur marchandise au bord de la route et non pas à Tifelt, toute proche. Tout compte fait, l'élément le plus décisif d'un tel choix (ou d'une telle obligation) paraît être en dernière analyse le type de clientèle ciblé : les citadins en voyage. Dans ce point de vente, où le client ne risque pas de vivre ni de voir le grouillement de la foule des marchés urbains et ruraux, deux facteurs attirent les voyageurs. D'une part, *la qualité* : les denrées offertes sont en

[1] Sur la prédominance de l'élément commerçant dans les groupes des « étrangers » fondateurs des centres ruraux en pays Zemmour, voir M. Lesne (1959 : 396-397, 401, 409).

règle générale des produits du terroir, frais et naturels ; de l’autre, *le prix* : les prix demandés sont attractifs, puisque toujours inférieurs à ceux en cours dans les villes. Ce rapport bonne qualité-bas prix attire de nombreux clients et, par conséquent, de nouvelles vendeuses.

L’action individuelle de nos laitières, rappelons-le, a connu une nette extension au bout d’environ un tiers de siècle. Elle s’est développée au niveau du nombre des vendeuses mais aussi du type et de la quantité des marchandises. Leur nombre est passé de cinq (ou six) intermittentes à cinquante permanentes et le volume de lait ou de petit lait mis en vente, de deux ou trois bouteilles à vingt litres en moyenne par vendeuse et par jour. Aux produits laitiers et à la restauration[1] s’ajoutent, en quantité variable et plus ou moins appréciable, les fruits et légumes de saison : figue fraîche, figue de Barbarie, grenade, melon, pastèque, raisin… ; courgette, potiron… Et parfois, à côté des tas de fruits et légumes, sont exposés des volailles (dindes, pintades, poulets), des œufs, du miel… Bien entendu, l’extension de ce commerce s’est opérée dans des conditions difficiles d’ordres naturel et humain. C’est ce que traduit l’extrait d’interview suivant :

> "منين كنّا تحت الشجرات، كنّا في العجاج، البرد، الشتا. كان الوسخ، كان العجاج، كان ... منين إجِوْ النّاس ياكلو سِكوك ءو حنا: "ضرگي من هنا، ضرگي من لهيه". كنّا گالسين قراب للشانطي. الكاميونات ءو الكيران تايلوحو علينا التراب ءو تايطلقو علينا الدخّان."
> (Lorsque nous étions sous les arbres, nous étions à la merci du vent, du froid et de la pluie. Il y avait de la saleté, il y avait du vent, il y avait… Quand les gens venaient manger du *sikuk*, nous : « protège par-ci, protège par-là ». Nous étions assises proche de la chaussée. Les camions et les autocars jetaient de la poussière et lâchaient de la fumée sur nous).

En tant que problèmes dus au facteur humain, les gaz d’échappement et la poussière soulevée par les gros véhicules étaient moins perturbants pour les laitières que les conflits liés à leur activité. Avant la mise en place de la structure coopérative, née en grande partie de ces conflits immanents, tantôt ouverts tantôt fermés, le plus clair de l’action conflictuelle se déroulait sur deux plans : d’un côté, au sein du groupement des laitières ; de l’autre, entre ces dernières et les pouvoirs publics. De quelle catégorie font partie leurs conflits ? Sont-ils de type conjoncturel ou structurel ? Quels en sont les tenants et les aboutissants ?

[1] Depuis plus de deux décennies, les laitières offrent également à leurs clients du *sikuk* (ₒʎꟿₒΘ) : mets qu’on consomme sur place, constitué de semoule de blé dur et de petit lait.

Pour mieux répondre à ces questions, et surtout aux deux premières, il importe de commencer par ce qui pourrait être appelé : *conflit entre les laitières*.

Par ce terme, nous désignons l'échange de violences (actes et paroles hostiles) entre les groupes respectifs des laitières et la concurrence déloyale (farouche ou féroce) au milieu du groupe des *doukkaliyate*. Ainsi défini, et pouvant être qualifié d'opposition binaire, le conflit entre les laitière n'est ni occasionnel ni éphémère. C'est un fait constant, enraciné, vivace. Un fait qui relève de la dimension *cinétique*[1] du mode d'existence de ces groupes. Dans le premier cas, le lien conflictuel procède d'un comportement collectif séculaire : l'exclusion réciproque, due à l'ordre hiérarchique solidement ancré dans la relation autochtone-étranger pour ne pas dire à l'ethnicisation des rapports intergroupes. Dans le second cas, il dépend des éléments directeurs (contexte, mécanisme et principe) de l'activité de commerce exercée afin de satisfaire les besoins matériels de la cellule familiale. Sous forme de dispute ou de dissension, ce conflit, éloignant les prétendues autochtones (les *fellaḥate*) des supposées étrangères (les *doukkaliyate*) et opposant ces dernières les unes aux autres, subsiste toujours et va fort probablement durer encore longtemps. Il est structurel.

Dans la structure du conflit qui oppose les deux unités des laitières, nous avons pu neutraliser les raisons majeures y afférentes, objectives et subjectives. Ces raisons étant suffisamment traitées ci-dessus, nous n'allons pas y revenir. Mais signalons tout de même que les relations entre les parties opposées sont au poids mort en ce moment : leur opposition a atteint son extrême ou paroxysme, à savoir la rupture de tout contact. Non plus, nous n'allons pas nous arrêter à la situation interne du groupe des *fellaḥate*. Et pour cause : leur réseau relationnel, construit dans l'esprit du lien social plutôt que sur le principe du rapport commercial[2], se caractérise par des traits saillants d'entente, de cohésion,

---

[1] Ce mot, nous l'empruntons à la physique. Il désigne les phénomènes ayant le mouvement pour principe.

[2] Les *fellaḥate* entretiennent le lien social dans la mesure où la source principale de leurs moyens de subsistance : l'activité agricole, à l'inverse de l'activité commerciale (source complémentaire), ignore la concurrence et les problèmes qui en découlent. L'activité commerciale et le lien social ne vont pas ensemble (*cf.* J. T. Godbout, 1992 : 244-246, 267-271) ; la première tend à exclure le second pour pouvoir tourner au maximum.

d’entraide et de partage. La discorde, l’égoïsme, la compétition ou la rivalité ; bref, le genre de conflit d’intérêts intragroupe, qui intéresse de trop près notre explication, s’observe plutôt dans le comportement des *doukkaliyate*, notamment lorsqu’il s’agit d’avoir et de garder une place (espace attenant au pied d’arbre) à l’intérieur du périmètre où elles exposent d’habitude leur marchandise à la vente.

> "شتّي هاد الكرم هدا كان كلُّ شادِّنه العيلات للّي هنا [الدكّاليات] كلها اوكرمتها. أنا شادَّ كرمة. ءو الأخرى شادَّ كرمة. نجيبو حليب نبيعوه، نجيبو كوّار نبيعوه ... وحدة ما تقرّب لبلاصة الأخرى ءولا توصلها." (Tu vois ces arbres-là. Tous étaient occupés par les femmes qui sont ici [les *doukkaliyate*]. Chacune a son arbre. Moi j’avais le mien, l’autre avait le sien. Nous apportions du lait pour le vendre, de la pastèque... L’une ne s’approchait pas de la place de l’autre, ni ne l’atteignait).

Inclusive du renseignement recherché, la dernière phrase de ce morceau d’entretien n’est pas si intelligible qu’on peut l’imaginer. Aussi convient-il d’en préciser le contenu. Dire que « l’une ne s’approchait pas de la place de l’autre, ni ne l’atteignait », c’est non pas entendre ou sous-entendre que la communication et le contact sont rompus dans leur groupe mais vouloir dire que les règles défensives ou protectrices de l’espace de chacune sont établies et respectées. Conformément à ces règles, nées d’une série d’actions et de réactions de défense ou de protection, aucune laitière ne saurait s’installer sous l’arbre d’une autre. Ce dernier peut rester inoccupé pendant un mois ou plus mais nulle autre que sa « propriétaire » n’a le droit de l’occuper.

De ces actions et réactions de défense, l’interprétation spontanée ne retient que le côté manifeste (superficiel), soit l’échange d’actes et/ou de paroles hostiles. Plus d’une fois, nous avons entendu des personnes externes au groupe des laitières qualifier les *doukkaliyate* de cupides et de véreuses. En réalité, ces femmes sont loin d’être mercantiles et vénales. Il est vrai qu’elles ont une conduite manifestement individualiste ; mais il est vrai aussi que leur individualisme n’est ni volontaire, ni viscéral. C’est un comportement de nature économique, que régit l’inclination naturelle à subvenir aux dépenses de consommation domestiques.

Pour la plupart d’entre elles, la commercialisation des produits agricoles au bord de la route constitue une activité indispensable ou, plus exactement, leur principale source de revenu. Et « parmi elles, m’a dit (avec force et compassion) la présidente du Bureau provincial de

l’UNFM, il y a des veuves et des divorcées qui vivent dans une situation pitoyable » (كاين فيهم أرامل ءو مطلقات للّي كايعشو في واحد الوضعية مزرية). Ainsi, pour pouvoir conserver leurs places respectives et en tirer profit, elles sont bel et bien obligées de les défendre les unes contre les autres de la même manière qu’on défend son espace vital ou sa propriété privée contre toute intrusion menaçante ou jugée dangereuse. Voilà ce qui, après tout et en majeure partie, conditionne leur concurrence farouche et, par voie de conséquence, explique leurs querelles intestines. Qu’en est-il en revanche du conflit opposant l’ensemble des laitières et les pouvoirs publics ? Laissons d’abord l’une des intéressées répondre.

> "كنّا تحت الشجر. كنحطّو تحت الشجر... كنحطّو السلعة ديالنا في الخلا؛ حنا في الشمش أوهيَّ في الشمش. كيجِوْ المخازنية كيجِروْ علينا. كيجِوْ بزّاف، كيگولو لنا: "يالله، حيدو من هنايْ". حنا كنتخاطفو مع السلطة. كنهربو ءُو ملّي تمشي السلطة، نعاودو نرجعو. عاود إرجعو، إدِّوْ لِنا السلعة، قليل فين ماكايدّوهاش. كانو كايتكرفصو علينا بالمعقول. [...]. هادشِّي بدا هادِ واحد عشرين عام وليتّي كانو كيجِوْ مرّة مرّة، ماشي دايمن." (Nous étions sous les arbres. Nous étalions sous les arbres… Nous étalions notre marchandise en plein air ; nous et elle étions exposées au soleil. Les agents des forces auxiliaires venaient et nous chassaient. Ils venaient nombreux. Ils nous disaient : « Allez, ôtez-vous de là ! ». Nous vendions à la sauvette. Nous nous sauvions et quand les agents repartaient, nous retournions vendre. Ils revenaient encore et emportaient toute la marchandise ; très rares étaient les fois où ils ne l’emportaient pas. Ils nous malmenaient pour de bon. […]. Cela a commencé il y a une vingtaine d’années mais ils venaient de temps en temps, pas toujours).

D’après ce témoignage type, les agents des forces auxiliaires ont tous les torts : accompagnés du caïd, ils arrivent en force, chargent les vendeuses, confisquent la marchandise et repartent. Ils opèrent ainsi plusieurs fois. Par contre, les laitières y passent pour de pauvres malheureuses qui, faibles et désarmées devant la force d’intervention, ne peuvent que déguerpir et tout abandonner sur place. En un mot, les laitières y sont présentées comme des victimes et les gardiens de l’ordre comme des bourreaux. L’image de victime et de bourreau découle d’une idée fort enracinée dans la mentalité des gens du peuple, à savoir : "ما كايتعدّاوْ غِر عل المسكين" (Ils ne s’en prennent qu’au pauvre). Soit ! Mais ce n’est pas *sans raison* que les « Ils » (pouvoirs publics) s’attaquent aux laitières. Leurs interventions répétées, comme l’atteste le passage d’interview ci-dessous, ont pour motif deux faits néfastes : accidents de la route et toxi-infections alimentaires.

> "أنا شخصيا، مرارًا كنوقف تمَّ. حضرت على حوادِت سير بزَّاف، حضرت لناس وقع لهم تسمم بداك الحليب للّي متعرّض للشمس." (Moi personnellement, je m’arrêtais souvent là-bas. J’ai assisté à de nombreux accidents de la circulation, j’ai assisté à des gens empoisonnés par ce lait exposé au soleil).

Recueillis auprès de la présidente du Bureau provincial de l’UNFM, ces dires sont corroborés par les déclarations de témoins oculaires et de témoins auriculaires ; en l’occurrence, les chauffeurs de taxis de la ligne Khemisset-Rabat[1]. Ils s’accordent à dire que des accidents se sont effectivement produits à maintes reprises au niveau de l’emplacement des laitières. Emplacement qui se trouve juste après un virage du côté ouest (voir carte, *supra :* 4), sur un terrain plat et un tronçon de route quasi droit. Dans ce lieu, comme dans tous les tronçons extérieurs aux agglomérations (urbaines et rurales), les véhicules passent à vive allure : entre 90 et 120 km/h. Et pourtant, la vitesse n’est pas la cause première des accidents en question. Les premiers responsables en sont les accidentés eux-mêmes. C’est-à-dire les passagers (et le conducteur) qui descendent de leur voiture stationnée à quelques soixante centimètres de la chaussée – quand elle est correctement – et traversent impudemment la route pour rejoindre l’une des deux unités des laitières. Si un coupable devait être désigné, ce serait l’imprudence des victimes. Mais évidemment les autorités locales ne l’entendent pas de la sorte ; elles tiennent l’activité commerciale de ces femmes pour principal facteur causal des accidents et leur font ainsi endosser la responsabilité.

Si les laitières ne sont pas directement impliquées dans ces accidents stupides et souvent graves, elles sont en toute évidence et à part entière responsables des toxi-infections alimentaires. L’état toxi-infectueux de « leurs » clients apparut à plusieurs reprises après la prise des mets offerts à la consommation sur place. Pour certains, l’intoxication de ces clients est causée par l’exposition des aliments au soleil. Pour d’autres, et c’est l’opinion la plus répandue parmi les informateurs, elle est due au manque d’hygiène (propreté douteuse de la nourriture) que des laitières ont elles-mêmes reconnu. A-t-on ouvert une enquête et ordonné une expertise médicolégale à ce sujet ? Apparemment non. La seule action opérée pour

[1] De la totalité des véhicules qui circulent entre Khemisset et Rabat, les taxis effectuent quotidiennement le plus d’allers et de retours. C’est dire que leurs chauffeurs sont au courant de l’ensemble des accidents de voiture qui s’y produisent. Telle est la raison qui m’a conduit à les consulter en tant que source d’information certaine et incontournable.

résoudre ce problème, ressort-il du témoignage de deux fonctionnaires de la commune rurale où cette intoxication s'est produite moult fois, était les interventions musclées des forces de l'ordre.

En somme, les autorités locales optent pour une solution radicale au problème des accidents et des intoxications ; une solution dictée par un raisonnement curieux : « les laitières sont la racine du mal et le mal doit être coupé à la racine ». Et les forces de l'ordre de s'employer activement à les arracher de leur place des bordures de la route, à les extirper. Mais à chacune de leurs nombreuses interventions, les laitières opposent une résistance non-violente : elles se sauvent, se dispersent, se tiennent non loin du point de la vente et y retournent après le départ des forces d'intervention. Ce conflit ou rapport conflictuel (intervention et résistance à l'intervention), bien qu'ayant existé pendant des années, n'a jamais abouti à un affrontement entre les parties opposées. Par contre, il a contribué à la naissance d'une coopérative de vente.

2. L'action coopérative

Dans toute organisation sociétale, large ou restreinte, il n'y a pas d'effet sans cause ni de mutation sans contradiction. L'action coopérative des laitières, c'est-à-dire le changement survenu dans le processus de leur activité commerciale, est la conséquence des conflits manifestes et latents en rapport direct avec leur action individuelle. De quelle manière donc sont-elles passées de l'une à l'autre action ? Comment se sont-elles organisées en coopérative et comment se structure celle-ci ?

2.1. Formation et structure

S'il est un aspect à retenir ici du rapport conflictuel des laitières et des pouvoirs publics, c'est bien le fait que ce rapport contient en germe l'action coopérative. En effet, les interventions harcelantes de ceux-ci ont sérieusement perturbé l'action individuelle de celles-là ; elles l'ont, pour ainsi dire, plongée dans une crise sans précédent, accentuée par la terreur du châtiment qui retient d'agir. Ne dit-on pas que les paysans ont une peur bleue des gendarmes (العروبيا كايموتو من جَّدرميا) ?! Que dire alors de l'activité des laitières – ces femmes élevées dans la crainte du Makhzen et la hantise de la prison – quand elles se trouvent en prises avec les

forces d’intervention, sinon qu’elle entre dans une conjoncture de déstabilisation forcée.

Déstabiliser ou carrément rompre par intervalles l’activité commerciale des laitières veut dire, en fait, frapper de plein fouet la source principale des moyens d’existence matériels de la plupart d’entre elles. Et dans le but de conserver cette source de revenu, si nécessaire à leurs familles, elles ont mené une résistance discrète ou passive mais opiniâtre. Une résistance spontanée. Une résistance qui ne pouvait d’ailleurs être active pour une simple raison : faute d’esprit mobilisateur.

Se mobiliser, c’est se réunir pour préparer et exécuter une action afin d’obtenir gain de cause, de parvenir à un résultat positif. Les sociologues appellent ce mouvement revendicatif *mobilisation collective*. C’est-à-dire l’association ou la coordination des actes, capacités, efforts et énergies des acteurs ou agents sociaux appelés à défendre résolument leurs intérêts communs selon le principe des droits et devoirs du citoyen. Souvent momentanée, la mobilisation collective traduit la force de la conscience collective des personnes qui y participent. Bien plus, la première dépend de la seconde et, partant, nécessite la présence d’au moins deux conditions à l’intérieur de la collectivité revendicatrice : une bonne organisation et une forte solidarité. Ces conditions sont visiblement absentes dans la situation des laitières.

Les résultats de l’analyse des données recueillies sur le terrain pour justement saisir, entendre et expliquer le genre de relations existant entre les laitières, partiellement exposés plus haut, font ressortir trois cas de figure dont il convient de relater ici l’essentiel. Il s’agit d’un individualisme farouche (tendance à n’agir et à ne réagir que pour soi) au sein du groupe des *doukkaliyate*, d’une solidarité relative (partage de l’espace et entraide limités) dans le groupe des *fellaḥate* et d’une rupture de tout échange et de tout contact entre ces deux groupes. Tout bien considéré, ces cas de figure dénoncent une absence quasi absolue du sens de l’organisation et de la solidarité interpersonnelles susceptibles d’inciter les unes et les autres à faire valoir de concert leurs intérêts ou droits élémentaires.

Une telle absence ne signifie nullement que nos laitières ignorent leurs droits et devoirs respectifs. Elles en ont une parfaite connaissance, une

perception si claire que tout enquêteur peut, lors d’un entretien élaboré ou d’une discussion ordinaire, s’en rendre compte d’entrée de jeu. Cependant, la chose dont paraît souffrir leur réseau relationnel au plus haut degré, sans contredit ni le moindre doute, c’est effectivement le manque d’une conscience collective mobilisatrice, voire défensive. A défaut d’une conscientisation de type revendicatif, aucune démarche organisationnelle à caractère associatif ne saurait être immanente à la collectivité concernée : l’un et/ou l’autre groupes des laitières. Toute organisation allant dans le sens de l’action collective, même à l’échelle d’un groupe restreint comme celui des *doukkaliyate*, ne peut donc venir que de l’extérieur.

En effet, les laitières des Aït Qessou sont passées de l’action individuelle à l’action coopérative grâce à un concours de circonstances exogène : l’entremise du Bureau provincial de l’UNFM sis à Khemisset, motivée et rendue opératoire par le vaste programme de l’Initiative Nationale pour le Développement Humain (INDH) que le Roi Mohamed VI a lancé en 2005[1]. Mais qu’est-ce qui a bien pu décider ledit Bureau à songer à leur organisation en coopérative ? Voici la réponse de sa présidente :

> "في التحركات ديالنا في المنطقة د تيفلت، شفنا بأن هادوك النسا كايخدمو في واحد العشوائية كبيرة. فكرنا مراراً باش ننضّمهم في تعاونية. ولكن الموارد المالية دائماً كاتنقص. جات المبادرة الوطنية للتنمية البشرية، يعني تفتح واحد الباب. من هنا قدرنا ندخلو باش ننضّمو هاد النسا. منين حسبناهم، لقينا العدد ديالهم كيْدجاوز خمسين امرأة. كان من الصعب علينا أننا نوجّدوا واحد المشروع في ظل *ليلاڤون* للّي كايعطوْ للمشاريع للّي تابعة لعمالة الخميسات. *ليلاڤون* للّي كايعطوْ مايمكنش إغطّي هاد العدد هدا. فضطرِّنا نقسموا المشروع إلى شطرين". (Lors de nos missions en région de Tifelt, nous avons vu que ces femmes travaillaient dans un grand désordre. Souvent nous avons pensé les organiser en coopérative. Mais les ressources financières ont toujours manqué. Vint l’Initiative Nationale pour le Développement Humain, c’est-à-dire qu’une porte a été ouverte. Par là nous avons pu entrer pour organiser ces femmes. Après les avoir recensées, nous avons constaté que leur nombre dépassait 50 femmes. Il nous a été difficile de préparer un projet avec le plafond accordé pour les projets dépendant de la province de Khemisset. Le plafond accordé ne pouvait couvrir ce nombre-là. Alors, nous avons dû diviser le projet en deux parties).

---

[1] « Nous nous devons tous de prendre le ferme engagement d'œuvrer sans relâche en vue d’arracher les catégories et les régions défavorisées à l'emprise de la pauvreté, de l'exclusion et du sous-développement, de leur permettre de prendre en charge leur propre essor et de réaliser le développement humain durable qui constitue le véritable combat du Maroc d'aujourd'hui et de demain. » (Extrait du discours royal du 18 mai 2005).

Un projet en deux parties veut dire une action en deux temps. Deux temps ou repères temporels qu'il faut prendre en compte dans la description et l'explication du processus de mise en place de la coopérative des vendeuses de laitages (et autres produits de consommation) à Ras el Ḥamma. Baptisée**لبّانات زمور** *Laitières des Zemmour* par le Bureau provincial de l'UNFM[1], cette coopérative comprend en fait deux unités de vente qui fonctionnent séparément ou, pour en donner une image, gravitent chacune dans son orbite spatio-sociale. En tant que structures établies suivant les règles du système coopératif, l'unité des *doukkaliyate* a vu le jour en 2007 ; celles des *fellaḥate*, en 2009. Nous y reviendrons sous peu.

Le projet coopératif, au cœur duquel les témoignages de toutes les laitières situent la présidente du Bureau provincial, s'inscrit bien sûr dans le cadre des missions de l'Union Nationale des Femmes Marocaines et, pour être précis, dans leur contenu relatif aux projets générateurs de revenus et réducteurs de la pauvreté. Ayant pour objectif apparent de servir exclusivement les intérêts et l'épanouissement de la femme, de l'assister dans différents domaines et de diverses manières en vue d'un changement basique dans ses activités et mode d'existence, l'Union compte parmi ses missions la charge d'inciter les Marocaines « à investir et à intégrer des secteurs économiques à travers la création de leurs propres coopératives, entreprises et autres »[2]. Encore faut-il bien penser l'action incitative afin de la réussir. L'incitation d'un groupe de personnes à un ouvrage collectif, dans un milieu allergique ou non habitué au travail en équipe, ne va pas de soi. Elle demande un effort de volonté, de patience et persévérance.

L'action du Bureau provincial et de sa présidente, menée pour inciter les laitières des Aït Qessou à s'unir dans une coopérative, ne s'est pas déroulée sans traverse. Elle a buté sur des problèmes autres que la difficulté des moyens pécuniaires. Le plus gênant et le moins stimulant de ces problèmes d'ordre immatériel (non économiques) c'est sans doute le rejet, plus tard, de l'offre (ou l'intervention) des organisateurs du cadre

---

[1] Les baptiseurs auraient dû ou pu utiliser l'appellation usitée au niveau local, à savoir لبّانات راس الحامة *Laitières de Ras el Ḥamma* ; c'est plus significatif.

[2] Ces mots, pris dans la fiche énumérant les missions de l'UNFM (*cf.* http://www.unfm.ma/fr/index.php?), font écho à la teneur du troisième point de l'article 3 des statuts de cette association créée en mai 1969 (*ibid.*).

coopératif par le groupe de femmes appelé à y être organisé en premier, soit les *fellaḥate*. Dans quel(s) lieu(x) ces femmes ont-elles été abordées ou contactées et pourquoi les a-t-on fait bénéficier de la première et non de la seconde partie du projet ? Et qu'est-ce qui a provoqué leur refus ? Laissons encore la présidente parler.

> "في الأول مشينا عند الفلاّحات. مشينا عندهم للدوار. رحبوا بنا. سجلناهم ءو كولشي. قبلوا باش إعطِوا الارض فين غادي تكون التعاونية. ولكن منين رجعنا باش نشوفوا الأرض، بدلوا الرأي ديالهم. تݣال لهم: "المبادرة عطات للجمعية بزّاف ديال الفلوس ءو راه ممكن تشري من عندكم الارض". ءو دارت الهضرة غير مابين الرجال، شي وافق، شي رفض. من بعد شهرين هاݣاك جا الدعم. ما قدروش إتّفقوا. ءو... ءو مشينا عند الخرين، عند الدكاليات".
> (Nous sommes allés chez les *fellaḥate* en premier. Nous sommes allés chez elles au douar. Elles nous ont bien reçus. Nous les avons inscrites et tout. Elles ont accepté de fournir le terrain où la coopérative sera établie. Mais elles ont changé d'avis quand nous sommes retournés pour voir le terrain. Il leur a été dit : "l'Initiative a donné beaucoup d'argent à l'Association[1] et il se peut qu'elle achète une de vos terres"[2]. Une discussion a eu lieu entre les hommes uniquement. Certains ont accepté ; d'autres, refusé. Après deux mois environ, la subvention est arrivée. Ils n'ont pas pu se mettre d'accord. Et… Et nous sommes allés chez les autres, chez les *doukkaliyate*).

La présidente du Bureau provincial et ses accompagnateurs auraient pu prendre contact avec les laitières sur leur lieu de travail : le bord de la route. Mais ils ont préféré aller les voir à domicile. En d'autres termes, leur déplacement au village des *fellaḥate* n'est ni spontané ni fortuit. C'est plutôt une action sciemment réfléchie et foncièrement calculée puisque dictée et sous-tendue par un besoin de prime importance, un besoin incontournable. Il s'agit de l'acquisition d'une portion de terrain attenante au segment de la route où seront installées les structures de base indispensables au déroulement de l'activité commerciale des laitières sous l'enseigne de la coopérative de vente en cours de création.

La portion de terrain recherchée appartient, rappelons-nous, aux terres de certaines familles des *fellaḥate*. Rappelons-nous également qu'aucune unité familiale des *doukkaliyate* ne possède de propriété foncière au bord du tronçon de route considéré. Voilà la raison capitale pour laquelle les *fellaḥate* ont été choisies en premier et contactées à leur domicile. Au cours de la rencontre, en effet, elles ont favorablement accueilli l'idée de

---

[1] Il s'agit du Bureau provincial de l'Union Nationale des Femmes Marocaines.

[2] Des informatrices appartenant aux deux groupes des laitières, sied-il de relater ici, m'ont spontanément fait des déclarations qui vont dans le sens de ces dires et, en conséquence, confirment leur exactitude.

s’organiser ou, plus précisément, d’être organisées en coopérative et, même, consenti à la cession de ladite portion de terrain par leur groupe au profit du projet coopératif. Néanmoins, il y eut entre-temps un revirement d’attitude : elles ont décidé la rupture de l’accord et l’abandon du projet. Afin de comprendre leur refus, il faudrait non pas le regarder en tant que produit déplorable de quelque mauvaise *influence*, comme l’insinue notre informatrice dans les propos précités, mais le mettre en rapport immédiat avec la question de *confiance* ou de *méfiance*.

Méfiantes à l’égard du Bureau provincial et de sa présidente surtout, les *fellaḥate* l’ont été à coup sûr et après coup. Mais qui les a braquées contre la responsable du projet coopératif ? Les éléments de réponse obtenus là-dessus vont tous dans le sens du témoignage suivant : "ناس من دوارهم للّي دفعوهم باش إرفضو، ݣالو لهم: “هاد المْرَ كاضحك علِكم، رِ غا شقَّارة”" (C’est des gens de leur douar qui les ont poussées à refuser ; ils leur ont dit : "cette femme se moque de vous, ce n’est qu’une voleuse")[1]. Que peut-on dire de l’image négative (salie et salissante) ainsi donnée à la présidente ? Est-elle l’effet pervers d’une action malhonnête, le signe manifeste d’un malaise latent ou la sève nourricière d’une rumeur gratuite ? Que suggère-t-elle au fond ? Quelle est sa raison d’être ?

Le refus des *fellaḥate* n’est pas un cas isolé, ni un acte qui déroge aux normes éthiques. C’est une attitude courante. Nous en connaissons moult exemples pour les avoir directement observés à diverses occasions et dans différentes situations. Des exemples variés et disparates mais qui ont un trait caractéristique commun : le manque de confiance dans les agents de la fonction publique et dans les individus confondus avec ces agents ; entre autres, le politicien, l’acteur associatif, voire le chercheur. Une telle méfiance, trop dangereuse pour une véritable démocratisation des rapports administrateurs/administrés[2], va croissant en milieu rural. Elle se veut normale, légitime. Et pour cause : des ruraux ont bon nombre de fois été dépouillés d’une partie de leurs biens – en nature et/ou en numéraire – et continuent d’être grugés par des fonctionnaires corrompus ou par des escrocs citadins (ou citadinisés) se faisant passer pour des employés de

[1] Clair et concis, ce renseignement nous a été fourni par un informateur inattendu : le gardien de nuit des tentes des *doukkaliyate* ; il se trouvait là, au moment de la réalisation d’une interview collective avec trois laitières.

[2] Démocratiser ces rapports, c’est remplir la première condition du développement humain durable et permettre aux citoyens de participer pleinement à sa réalisation.

quelque service de l'Etat ou jouant le rôle d'entremetteurs complaisants. A la campagne, pour ne parler que du contexte où nous avons mené notre enquête, la corruption et l'escroquerie sont omniprésentes, structurelles[1].

On l'aura compris : le rejet de l'offre du projet coopératif par le groupe des *fellaḥate* est en étroite relation avec l'attitude suspicieuse des paysans envers les fonctionnaires (en particulier les agents d'autorité) et envers tout individu perçu comme tel. Qui dit suspicion dit opposition et risque de rumeur publique à l'égard du suspect. N'a-t-on pas fait changer d'avis aux *fellaḥate* et réussi à les dresser contre l'interlocutrice associative en leur ayant inculqué l'idée (fausse) que l'association dont elle exécute les missions, l'UNFM, cherchait à acquérir un de leurs terrains ? Sans aucun doute. Seulement, il importe de souligner ceci : si elles ont cédé à ce bruit sans origine ni véracité certaines et réagi en conséquence, c'est justement parce qu'elles se sont finalement persuadées qu'un lopin de terre allait être subtilisé à telle ou telle de leurs familles. Elles ont réagi de la sorte par peur d'être escroquées. Pour illustrer et justifier leur retournement dû à des craintes justifiées, l'une d'elles nous a cité – en arabe dialectal – un dicton amazighe fort usité dans la région des Zemmour : للّي عضّو حنش تَيْخاف من الحبل ; ⵡⵏⵏ ⴰⵎⵉ ⵉⵇⵇⵙ ⵉⴼⵉⵖⵔ, ⵍⵍⴰ ⵉⵜⵜⴳⵯⴷ ⵙⴳ ⵉⵣⵉⴽⵔ (Celui que le serpent a mordu, a peur de la corde).

A travers ce dicton qui n'a certes pas besoin d'être expliqué dans le cas qui nous occupe, son utilisatrice vise autre chose que l'illustration et la justification du retournement en question. Visiblement, elle cherche à édulcorer les paroles dépréciatives (injurieuses) exprimées à l'intérieur de son groupe à propos de la présidente du Bureau provincial. Durant l'enquête, nous n'avons relevé en ce sens qu'un seul qualificatif : رُحانية (futée, débrouillarde). Futée parce qu'elle les a laissées à leurs soupçons et pu réaliser avec les *doukkaliyate* (leurs adversaires historiques) la première partie du projet coopératif. Dès lors, l'opinion des laitières à son sujet commence à se modifier et le langage offensant, à s'atténuer. Toujours est-il que la réalisation de cette partie a rencontré de sérieux problèmes.

---

[1] Pour remédier à ce comportement scandaleux (maladif), qui commence à devenir incontrôlable et qui ne peut à ce compte-là que creuser davantage l'écart entre les gouvernants et les gouvernés, on doit non seulement lui consacrer des recherches détaillées afin d'en établir un diagnostic ; mais aussi et surtout veiller à ce que les lois y afférentes soient impérieusement appliquées. Encore faut-il, pour y parvenir, disposer de ressources humaines compétentes en la matière.

Toujours est-il que cette première partie, aux dires des *doukkaliyate*, a donné du fil à retordre à la meneuse du projet. Sa réalisation a connu de sérieuses difficultés. Après avoir monté le dossier, reçu les subventions (100.000 dirhams) et ramassé les cotisations des adhérentes (300 dirhams chacune)[1], s'est posé le problème déjà évoqué : celui de trouver au bord de la route un terrain à se procurer gratuitement. Ce vœu paraît être extravagant, insensé. Pourtant, il a été exaucé. A titre gracieux, un riche propriétaire foncier leur a cédé, en tant qu'œuvre de bienfaisance, un bout de terre pour s'y installer. Gracieusement aussi, un entrepreneur en travaux de terrassement a mis à leur disposition un engin avec conducteur pour niveler la surface du morceau de terrain acquis.

Une fois le nivelage terminé et l'équipement installé, la coopérative fut inaugurée en juin 2007 par la présidente de l'UNFM, la Princesse Lalla Meryam. Elle sera composée de vingt adhérentes (dix-neuf *doukkaliya* et une *fellaḥa*) pendant deux ans et demi environ. C'est-à-dire jusqu'en octobre 2009 ; soit la date de l'exécution de la seconde partie du projet coopératif, plus élevée en nombre que la première : trente femmes (vingt-neuf *fellaḥa* et une *doukkalya*)[2]. En théorie, ces deux unités appartiennent à une même coopérative ; en pratique, elles continuent de fonctionner séparément à cause de la rupture du rapport ou de l'absence du contact entre leurs membres respectifs, dues au conflit qui les a toujours opposés. Il est vrai que chacune de ces unités comprend une adhérente issue du camp adverse. Ce qui ne veut absolument pas dire un début d'entente ou un acte de tolérance. En fait, c'est une adhésion provisoire (délicate) dont la présidente se porte garante et que, comme on peut le lire dans sa déclaration ci-après, elle compte régulariser.

> "الشطر الثّاني فيه وحدة دكالية، ما باغنهاش. ءو فالشطر الاول كاينة قطبية. غا نحاول باش نبادلهم. غا ترجع الدكالية عند الدكاليات ءو القطبية عند القطبيات" (Dans la seconde partie, il y a une *doukkaliya* ; elles ne veulent pas d'elle. Et dans la première partie, il y a une *kotbiya*. Je vais essayer de les permuter. La *doukkaliya* retournera chez les *doukkaliyate* et la *kotbiya*, chez les *kotbiyate*).

Et nous ajouterons pour clarifier davantage : au cours de l'une des visites aux *doukkaliyate* sur leur lieu de travail, effectuées dans le but de mettre à

---

[1] Ces données chiffrées sont obtenues de la présidente du Bureau provincial.
[2] Bien évidemment, l'installation des *fellaḥat* n'a pas connu d'ennui pour ce qui est de à l'acquisition du terrain adéquat, puisque les propriétés de certaines de leurs familles, souvenons-nous, se situent des deux côtés de l'axe routier.

exécution le premier volet du projet, la présidente a remarqué une laitière d’un âge avancé et d’une allure misérable. C’est la *kotbiya* (ou *fellaḥa*). Elle a eu de la compassion pour elle : "أنا شخصيا كانت عندي واحد الشفقة عليها" (Moi, personnellement, je l’ai prise en pitié). De façon aussi dramatique que soudaine, notre laitière venait de connaître une disgrâce. Elle a perdu sa seule et unique source de revenu : ses deux fils (l’un est décédé, l’autre est incarcéré). Voilà ce pour quoi elle a été provisoirement intégrée, voire imposée au groupe de ses adversaires. Autrement dit, elle y a été ainsi incluse afin de l’arracher à la misère et lui permettre de survivre.

Cet éclaircissement indispensable étant apporté, revenons un instant sur l’installation du premier groupe des laitières devenues membres de la coopérative. Rappelons-le : ces adhérentes sont installées sous des tentes neuves en plastique et de couleur verte, plantées en ligne face à la chaussée. (Le voyageur partant de Rabat en direction Tifelt, après avoir parcouru 46 kilomètres, les trouvera sur sa droite). Chaque tente est munie d’une table et des chaises blanches en plastique également, et des ustensiles de cuisine (bols de faïence et cuillères). Et chaque laitière a eu droit à une tenue de travail, soit un tablier blanc. D’après les déclarations de la présidente, où le problème des ressources financières est récurrent, les subventions accordées n’ont pas permis de leur offrir plus. « Si nous avions pu, m’a-t-elle dit, nous leur aurions procuré deux ou trois tabliers » (لوكان قدرنا ݣُن درنا لهم جوج طابليات أولا تلاتَ). Les blouses blanches, qu’elles ne portent pas systématiquement leur ont valu le surnom de « pharmaciennes »[1].

Mais comment s’est opérée la distribution des places aux adhérentes ? Pour le partage d’un espace collectif (ou d'un bien commun), le tirage au sort est le moyen ordinairement usité au sein des groupes étudiés et, à très forte probabilité, partout ailleurs en milieu rural. Son utilisation aussi courante qu’étendue et sa valeur pratique tiennent pratiquement au fait qu’il permet de couper court à toute contestation ou revendication. Et pourtant, on n’y a pas eu recours. La répartition a été effectuée grâce à

[1] Cette appellation circule dans les rangs des personnes vendant les laitages et autres produits de terroir au bord de la route et à proximité de la coopérative. Le jeu de concurrence oblige ! On les a surnommées pharmaciennes non seulement par référence à leurs blouses blanches, mais en outre pour montrer que leur marchandise est aussi (ou plus) chère que les produits pharmaceutiques. Elle se rapporte au jeu de la concurrence.

une autre technique distributive ; une technique qui, dans le cas présent, s’avère beaucoup plus opérante que le procédé du hasard. Il s’agit tout simplement de la reproduction exacte de leurs anciennes positions sous les arbres du domaine routier.

L’organisation en coopérative des vendeuses de lait et de produits laitiers – les *doukkaliyate,* d’abord ; les *fellaḥate,* ensuite – a nettement amélioré leurs conditions de vente. Leur activité s’opère à l’abri du vent, du soleil et de la pluie. Elle s’exerce dans un cadre plus propre et mieux ordonné : tentes bien alignées, devant lesquelles des tables et des chaises, installées pour les consommateurs, sont disposées de la même manière que sur une terrasse de café. Aucune des laitières interrogées ne semble ignorer une telle amélioration, cet acquis. Mais toutes demandent plus. Au cours de la réalisation des entretiens (individuels et collectifs), elles ont formulé deux revendications apparemment difficiles à satisfaire entièrement. Deux revendications que résume la restriction introduite dans la seconde phrase de l’extrait d’interview qui suit :

> "لمُضع للّي دايرين لنا هنا مخير، نقي. هو مشرع زوين وليِّني خصهم إعاوْنُنا شوِي وبعدو علينا الكواوريَ " L’endroit qu’ils ont aménagé pour nous, ici, est meilleur, propre. C’est un beau projet mais ils doivent nous aider un peu et éloigner de nous les vendeurs de la pastèque).

Assurément, la structure coopérative a changé en mieux la situation des laitières. Nul ne saurait soutenir le contraire. Toutefois, cette structure a fait naître un certain nombre de problèmes jusque-là inconnus dans les limites de leur activité commerciale. Des problèmes qu’elles expriment à travers leur double revendication : réclamation d’aides supplémentaires et demande d’être débarrassées des personnes qui écoulent des fruits d’été à quelques pas du lieu de la coopérative, surtout les vendeurs de pastèques. Des problèmes que, suivant leurs genre et contenu, nous classons en deux catégories distinctes : les *doléances* et les *tensions*.

2.2. Doléances et tensions

Les revendications des laitières, verbales, sont de véritables doléances. C’est-à-dire les différentes requêtes qu’elles adressent indirectement (par notre intermédiaire[1]) à la présidente du Bureau provincial de l’UNFM

[1] A en juger par notre expérience de terrain, l’enquêté sollicite souvent l’enquêteur pour qu’il lui intercède auprès d’un fonctionnaire ou d’un décideur politique.

(considérée comme autorité politique) afin d’exprimer un souhait ou de faire des remarques sur les difficultés de leur situation coopérative. Quant au terme de tensions, il désigne ici l’état de discorde ou d’équilibre fragile dans les relations interpersonnelles au sein de la coopérative et dans les rapports des adhérentes avec les vendeurs environnants, susceptible de produire des risques de conflit ou de crise.

Les doléances des membres de la coopérative sont multiples. Certaines sont fondées, voire légitimes ; d’autres abusives, parfois absurdes aux yeux de l’anti-assistanat. Leur énumération complète serait sans intérêt. Alors, seules seront examinées les plus significatives : celles qui portent sur l’achèvement de l’ouvrage coopératif. Les doléances à but constructif, toutes les adhérentes interrogées les ont formulées, ici et là, dans leurs réponses respectives mais une seule a pu les regrouper ainsi :

> "خص إديرو لِنا واحد *لباركين* للطُّموبلات من هاد جِّهة ءو من ديك جِّهة وِزيدو شوِيَ ديال المزرار هنايا وِعوضو هاد القياطن. نتمنَّاوْ شي بني لِنا. ماكاينش البني، إصوبو لِنا القصب حيت وقت الصيف كنتخنقو. كَتسخْن الميكَ بزّاف ءو كَتخنقنا. عاوتّني حاجة اخرى: خصنا الثْلالج فاش نبرّدو اللبن. خاصنا الْما والضّو. ءو نعاود نكرر الطلب: خاصنا الْما، الْما، الْما." (Il faudrait qu’ils nous aménagent un parking de ce côté et de l’autre côté [de la route], ajoutent un peu de gravas ici et remplacent ces tentes. Nous souhaitons des constructions en dur. Sinon, qu’ils nous installent des abris en roseau parce qu’en été nous étouffons, le plastique surchauffé nous étouffe. Encore autre chose : il nous faut des réfrigérateurs pour rafraîchir le petit-lait. Il nous faut de l’eau et de l’électricité. Et je répète ma demande : il nous faut de l’eau, de l’eau, de l’eau).

En effet, avons-nous appris *de visu*, l’équipement de la coopérative manque d’eau courante et d’électricité : besoins de première importance en ce qui concerne l’activité des laitières. Le lavage de la vaisselle (bols et cuillers) utilisée pour la consommation sur place d’ⴰⵍⵎⴰⵟ (mélange de semoule roulée en grains et de petit-lait), aussi fréquent que systématique (mesure d’hygiène et de propreté oblige !), nécessite journellement une notable quantité d’eau potable. Les *doukkaliyate*, qui sont plus proches de l’emplacement de la coopérative, l’apportent à dos d’âne depuis leur douar situé à 2 km environ. Elles l’amènent dans divers récipients, généralement des bidons d’huile de cinq litres. On imagine le nombre de bidons d’eau qu’il faut tous les jours. Leur acheminement est, d’après les déclarations de nos laitières, une vraie lourde corvée. Ce qui explique en majeure partie la demande pressante et réitérative d’une installation d’eau sur leur lieu de travail : une borne-fontaine, au moins.

De même que l'eau potable, l'électricité est très demandée. Elle occupe la deuxième place dans la liste des doléances recueillies. C'est dire l'intérêt que les laitières lui accordent. Elles la mettent au rang des moyens et structures strictement indispensables à leur activité. L'intérêt ainsi porté à l'électricité, dont l'émergence eut lieu pratiquement pendant le premier mois du fonctionnement de la coopérative, a pour motif principal non pas l'éclairage, comme on pourrait s'y attendre, mais le maintien des produits laitiers au frais par la réfrigération. Les laitières envisagent de se procurer des réfrigérateurs. Pour l'instant, elles obtiennent un rafraîchissement relatif d'une partie de ces produits par un procédé simple : le *bricolage* au sens anthropologique. Sous leurs tentes, elles creusent des trous dans la terre, les humidifient et y déposent des bidons de lait ou de petit-lait, enveloppés chacun dans un morceau de toile en jute mouillé. En période des fortes chaleurs, qui commence début juin et se termine fin septembre, la nécessité de rafraîchissement à l'aide de réfrigérateur se fait sentir au plus haut degré.

Il est une autre doléance qui se montre légitime et, partant, mérite d'être mise en évidence : c'est la requête relative à l'aménagement d'un parking. Sa légitimité réside visiblement dans l'attention (spontanée) qu'elle attire sur les problèmes de la circulation automobile au niveau de la position des laitières. Très fréquemment, nous avons vu des véhicules de toutes sortes stationnés des deux côtés de la route par manque d'endroits convenables au garage. Certains avaient même les roues sur la ligne externe de chacune des bandes de la chaussée. Cette manière de se garer au bord d'une route nationale à trafic intense, due également au non-respect des règles du code routier, gêne sérieusement la circulation, surtout dans la partie qu'occupent les *doukkaliyate*. Elle y a causé plus d'un accident grave et va en provoquer d'autres si rien n'est fait.

Certes, un parc de stationnement peut parer à cet état de choses plein de risques. Néanmoins, son installation ne saurait être réalisée que dans le périmètre de l'emplacement des *fellaḥate*. Et ce, pour une raison toute simple : à l'heure actuelle, seules les familles de ces dernières sont en mesure de fournir le bout de terrain nécessaire au parking. Soit ! Mais, au cas où un parcage de voitures est aménagé à côté ou en face de leurs tentes, accepteront-elles que des voyageurs (automobilistes et routiers) l'utilisent pendant qu'ils se fournissent et/ou s'attablent chez telle ou telle de leurs ennemies déclarées : les *doukkaliyate* ? Rien n'est moins sûr.

Les *doukkaliyate* réclament un parking mais elles souhaitent l'acquérir de la même manière qu'elles ont acquis le terrain pour l'établissement de la coopérative. C'est-à-dire gratuitement. Elles voudraient avoir aux frais de la princesse également les installations évoquées dans l'extrait d'entretien précédent : eau courante, électricité, échoppes en dur, abris en roseau et réfrigérateurs. Qu'est-ce qui fait que nos laitières espèrent la gratuité de ces installations ? Sont-elles ignorantes ou naïves à ce point ? Loin s'en faut. Elles savent que l'électricité, par exemple, est payante puisque leurs demeures en sont équipées.

Les familles des *doukkaliyate*, à l'instar de plus de 90% des ménages de la région des Zemmour, ont bénéficié du Programme d'Electrification Rurale Globale lancé en 1995 par les autorités marocaines et géré par la société TEMASOL pour le compte de l'Office National d'Electricité du Maroc. Pour un équipement minimum (4 ampoules et une prise de 12V 50Wc), devons-nous signaler, le raccordement et la redevance mensuelle coûtent respectivement 700 et 65 dirhams[1].

L'acquisition à titre gratuit du lopin de terre sur lequel les *doukkaliyate* sont installées n'est pas sans rapport avec cette extravagance de leur conduite : la manie de se plaindre d'être pauvres et, par conséquent, de vouloir tout obtenir sans rien payer[2]. Elle anime ou nourrit l'espérance de la gratuité des installations et services précités. Mais elle n'en est pas la source. Ce qui semble en constituer la cause déterminante, c'est l'habitude d'être assisté. Lorsque l'habituation à l'assistanat (effet pervers, dirait R. Boudon) est bien ancrée dans les mœurs de l'assisté, *banalisée*, elle jette dans son imaginaire l'illusion, la confusion : elle lui fait croire qu'une aide est un droit, un dû. Ce comportement, qui relève de la mendicité en un sens, nous l'avons remarqué chez la plupart de nos informatrices les laitières. Chacune des réclamations formulées dans les propos ci-dessous révèle le désir d'être aidé, assisté au sens péjoratif.

> "خصهم إعاونُنا فالشهرية ديال العسّاس. البهايم، خاصنا مانوْكلوهم. إعاونُنا بالمادّة، بشي فلوس، ءولا شي حاجة إعطوْها لنا." (Ils doivent nous aider dans la mensualité du gardien. Les bestiaux, il nous faut de quoi les nourrir. Qu'ils nous aident matériellement ; avec un peu d'argent, ou nous donnent quelque chose !).

[1] Les informations relatives au taux d'électrification et au prix du raccordement et de la redevance mensuelle m'ont été données par un installateur de kits photovoltaïques dans la province de Khemisset, employé chez TEMASOL.
[2] Une telle attitude n'est pas spécifique aux laitières.

Ces paroles intéressées, dont l'équivalent se trouve dans les réponses de la presque totalité des laitières interrogées, renferment une idée qui peut nous éclairer davantage sur ledit esprit d'assistanat ; en l'occurrence, la réclamation aussi bien de choses précises comme l'aide au paiement de la mensualité du gardien que de choses indéfinies comme le don de quelque chose. Vouloir acquérir n'importe quoi *via* la donation traduit non pas le fait de se contenter de peu mais le désir de gratter sur tout et la manie de demander assistance (secours) pour un acte ou une action quelconques. Cela dit, toute demande de don-aide est systématiquement accompagnée d'explications ou de justifications. Des explications parfois ridicules telles que la suivante, fournie au sujet de l'aide sollicitée pour payer le veilleur de nuit.

> "الوقت للي كنّا تحت الكرم كنّا ما كَنخلصو حتى حاجة. دَبَ تدجينا 1000 ريال للعسّاس ف الشهر. هادشّي واعر، بزّاف عينا. ما كنصورو حتى 500 في الشهر." (Le temps où nous étions sous les arbres, on ne payait rien. Maintenant, nous payons 50 Dh par mois pour le gardien. Ceci est dur, c'est trop pour nous. Nous ne gagnons même pas 25 par mois).

Le gardien en question travaille pour le groupe des vingt laitières. D'un commun accord, celles-ci l'ont engagé pour un salaire mensuel de 1000 Dh ; d'où la somme de 50 Dh que chacune doit acquitter mensuellement. Mais, à en croire l'auteur des dires ci-dessus, elles trouvent ce montant de cotisation élevé et son versement leur paraît être une lourde corvée parce qu'elles n'en gagnent même pas la moitié : 25 Dh. Sont-elles vraiment démunies au point de ne pouvoir verser 50 Dh par mois et par personne ? Questionnée sur les conditions d'existence matérielles de ces laitières (les *doukkaliyate*), la présidente du Bureau provincial m'a répondu :

> "كن على يقين أن هاد العيالات ماشي فقيرات. عندهم مدخول جيد. [...]. راقبنا ءو شفنا بأنهم عندهم مدخول جيد للّي تايعاونو به الأسر ديالهم". (Sois sûr que ces femmes ne sont pas pauvres. Elles ont une entrée [d'argent] importante. […]. Nous avons inspecté et vu qu'elles ont une entrée importante qui leur permet d'aider leurs familles).

Ce témoignage ne fait, en dernière instance, qu'étayer notre constat relatif au penchant très prononcé des laitières pour l'assistanat. C'est-à-dire leur tendance à toujours vouloir « racler les fonds de tiroirs », comme on dit. L'esprit d'assistanat est contraire au génie coopératif. Le premier, pareil au geste de mendicité bien rodé, incite à la paresse, encourage le recours à l'argent facile et, par conséquent, empêche le second de s'installer et de

se développer en inhibant son principe dynamique : l’incitation à l’effort, au travail. Il est un autre facteur qui freine la dynamique de ce principe : ce sont les tensions des rapports interindividuels et intergroupes. Ces tensions se produisent à l’intérieur et à l’extérieur de la coopérative. Au niveau interne, elles dressent les coopératrices les unes contre les autres ; au niveau externe, elles éclatent entre les coopératrices et les jeunes gens écoulant des produits de terroir dans le voisinage de la coopérative, les vendeurs de pastèque en particulier.

Les laitières appartenant au groupe des *doukkaliyate*, où les relations interindividuelles sont plus tendues que dans le groupe des *fellaḥate*, ont toutes émis un avis sur leurs tensions internes : résultat d’une concurrence non réglementée, anarchique. Mais quelques unes seulement en ont une conscience aiguë et cherchent à y remédier. Elles sont conscientes du fait que la compétition sauvage, due à l’individualisme exacerbé de la plupart des adhérentes, pousse souvent celles-ci à s’arracher les acheteurs, à « se disputer comme des chiffonniers ». Aussi s’efforcent-elles d’arrêter ou, du moins, de diminuer le progrès de ces tensions et des désagréments qui en découlent. Elles veulent vivre en bonne intelligence et, surtout, exercer leur activité dans de meilleures conditions. Telle est l’idée fondamentale du passage suivant :

> "خص إكون شوِيَ د التفاهم بِناتنا ماشي وحدة تشرّق وحدة تغرّب. خاص نتقاربو بِناتنا شوِيَ. ماشي غير ف هاد المشاكل د: “انتِ بعتي أنا ما بعتش”" (Il faut qu’il y ait un peu d’entente entre nous et non pas l’une tire vers l’est ; l’autre vers l’ouest. Il faut qu’on se rapproche les unes des autres et ne pas rester uniquement dans ces problèmes de : "toi t’as vendu, moi j’ai pas vendu").

Plus encore, deux parmi elles, en raison d’une concurrence aussi déréglée que déréglementée, se sont accordé le droit ou la liberté de quitter à leur guise le cadre de la coopérative. A maintes reprises, elles ont laissé leurs tentes pour aller se réinstaller au bord de la route, sous les arbres comme par le passé. Ce qui a irrité plus d’une adhérente défenseuse de l’intégrité structurelle de leur coopérative. Allant à l’encontre justement des normes et principes de l’action coopérative, leur acte n’a pas manqué de susciter des réactions ou protestations internes du genre :

> "حنا عندنا هنا واحد القانون. ما خصناش نخرجو بْرَّ. للّي عندها الحانوت هنا ما خصهاش تخرج بْرَّ." (Nous, on a une loi ici. On ne doit pas aller dehors. Toute celle qui a une échoppe (tente) ici ne doit pas aller dehors).

Le comportement des adhérentes qui ont manqué au règlement coopératif n’était pas sans déclencher des réactions de leurs partenaires, sans influer sur la conduite de certaines de ces dernières et, à plus forte raison, sans ébranler la structure de la coopérative et menacer son existence encore en état embryonnaire. Le témoignage ci-après jette une vive lumière sur l’un des actes nuisibles à l’action coopérative : le départ provisoire ou définitif de telle ou telle adhérente.

> "دبا العيلات بداوْ تايڭولو: "لاّ، حتى حْنا نمشِوْ". ها حْنا صبنا مشكل مع العيلات اللّي معنا. حنا تانڭولو لهم: "ما نخرجوش. حنا اتَّفقنا على هاد الجمعية، نبقاوْ فْهاد الجمعية." تايڭولو لك: "لاّ، هما هادوك إبيعو ؤو حنا نڭعدو، خصنا حتى حنا نبيعو"" (Maintenant, les femmes commencent à dire : "Non. Nous aussi, nous y allons". Et nous voilà confrontées à un problème avec les femmes qui sont avec nous. Nous, nous leur disons : "on sortira pas, on s’est mises d’accord sur cette association, on restera dans cette association. Elles te disent : "Non. Eux, ceux-là, ils vendent et nous, non. Nous aussi, il faut que nous vendions").

Par les termes *Eux* et *ceux-là*, notre informatrice désigne les vendeuses de produits laitiers et les vendeurs de fruits saisonniers installés de part et d’autre de la route, tout près du lieu de la coopérative. De ces derniers, en particulier, se plaint l’ensemble des adhérentes. Leur présence dans les parages est sentie comme une agression, un préjudice. Lors d’un entretien avec des *doukkaliyate*, l’une des enquêtées déclare : "أسيدي معديين علينا، مكرفسين علينا" (Monsieur, ils nous agressent, ils nous font beaucoup de tort). En soutien à cette déclaration un peu excessive, une autre affirme :

> "هاد السلعة لّي كاتحط ما تاتخلّيش الناس إدخلو عندنا إشروْ. كايشروْ غا من الطريق وزدو بحالهم. حنا كانضلّو ڭاْلسين حتّى تخصر السلعة ؤو نلُحوها" (Cette marchandise qui s’étale ne laisse pas les gens entrer ici pour acheter. Ils n’achètent qu’au bord de la route et s’en vont. Nous, on reste assises [inactives] jusqu’à ce que la marchandise pourrisse et on la jette).

Il est vrai que la majorité des automobilistes s’arrêtent d’abord devant la marchandise exposée en bordures de la chaussée ; ils s’arrêtent, surtout en été, devant les tas de pastèque et/ou de melon. Il est vrai aussi que d’aucuns en achètent puis reprennent la route. Mais ce serait une erreur de croire que la présence des vendeurs de ces fruits dans les environs de la coopérative empêche tous les voyageurs qui y font halte d’atteindre les tentes des laitières ou de s’y fournir. Admettre que celles-ci passent leur temps à attendre le client, c’est prendre pour argent comptant les dires ci-dessus, c’est se laisser mystifier par leur auteur et ne faire finalement que reproduire la partie superficielle de l’information orale.

La vente du melon et de la pastèque ne gêne pas le commerce des laitières puisque leur marchandise, quoique diversifiée, se compose en majorité des laitages. Externes et intergroupes, les tensions qui les opposent aux vendeurs de fruits saisonniers ont pour cause réelle la présence de ceux-ci à l'intérieur de l'espace alentour qu'elles considèrent, à tort bien entendu, comme étant la continuation du terrain qui leur a été cédé gratuitement en vue de s'y établir en tant que groupe coopératif. Aussi, et on ne sait pas au nom de quoi, elles estiment que l'établissement de leur coopérative sur ce terrain leur donne le droit de chasser quiconque s'installant dans leur voisinage pour vendre quelque produit de terroir. En fait, lesdits vendeurs dérangent par leur présence non pas l'activité commerciale des laitières mais leur attitude égocentrique. Sinon, comment expliquer alors l'absence de telles tensions dans le cas des *fellaḥate* ?

Pendant tout le temps consacré à l'enquête sur le groupe des *fellaḥate*, je n'ai à aucun moment observé un soupçon de disputes entre ces femmes ni entendu de leur part quelque plainte à l'égard des vendeurs saisonniers. Tout observateur averti peut se rendre compte du fait que leurs relations internes se caractérisent par l'entente et l'entraide. Dans une atmosphère conviviale, chacune vaque à son occupation ; elle essaye de vendre ses marchandises sans empiéter sur le terrain d'une autre, sans lui arracher un client par exemple. S'arracher les clients est une monnaie courante dans le groupe des *doukkaliyate*, une conduite encore observable et observée en son sein. Une conduite diamétralement opposée à l'esprit d'entreprise coopérative de vente, qui met sous pression les rapports interindividuels des coopératrices.

Les tensions liées à la coopérative, notamment les tensions internes, sont riches de signification. Hérité des querelles intestines au temps de l'action individuelle, ce type de tensions traduit chez les *doukkaliyate* la faiblesse de la conscience collective du groupe coopératif et l'incompréhension ou la négligence du règlement de l'action coopérative. Est-ce à dire que, dans la situation des *doukkaliyate*, l'action individuelle sévit toujours et, de ce fait, gêne sérieusement la progression de l'action coopérative ?

Dans le groupe des *doukkaliyate*, dirions-nous en guise de conclusion, il y a deux catégories de laitières : celles qui agissent encore sous l'angle de l'action individuelle poussée à outrance et celles qui opèrent suivant les règles et principes de l'action coopérative et ne cessent de raisonner les

coopératrices rigides (indociles) pour les amener à respecter le règlement coopératif. Les premières, majoritaires, ont une attitude *égocentriste* ; les secondes, minoritaires, cultivent un comportement de nature *corporatiste*.

Bien qu'un égocentrisme à effets destructeurs pèse gravement sur la force régulatrice du réseau relationnel des *doukkaliyate*, l'extension de l'action coopérative finira par s'y produire. Nul corps social ne sécrète sciemment des tensions pour une autodestruction volontaire. Tout groupe humain, même celui où les luttes intestines sont à leur zénith, aspire en principe à se construire ou à se reconstruire mais pas à s'autodétruire. Entreprise de longue haleine, la construction de l'unité coopérative viendra des laitières à esprit corporatiste. Dans leurs dires, elles ont maintes fois fait allusion à la solidarité de leurs voisines et ennemies historiques, les *fellaḥate*. Elles la prennent pour un modèle dans le genre mais elles ne l'avouent jamais en public. Vont-elles en prendre de la gaine ?

Afin de s'organiser en coopérative, avons-nous vu, les *fellaḥate* ont pris l'exemple sur les *doukkaliyate*. Mais elles en diffèrent par la cohésion des liens interpersonnels. Les *doukkaliyate* à esprit corporatiste sont en tain d'imiter les *fellaḥate* dans leur esprit coopératif, dû à leur esprit de corps habituel. Si l'on considère la totalité des laitières, on peut somme toute affirmer que leur action coopérative, en pleine construction, se caractérise par la coordination des actions et intérêts individuels pour obtenir gain de cause. Elle contient en germe l'action collective.

Références bibliographiques

BELGHAZI H. (2008), *Taḍa chez les Zemmour. Instances, Puissance, Évanescence*, Rabat, Publications de l'IRCAM.

BOUDON R. (1983), *La logique du social. Introduction à l'analyse sociologique*, Paris, Hachette/Pluriel.

BOUDON R. (1998), *La place du désordre. Critique des théories du changement social*, Paris, Quadrige/PUF, 2° édition.

BOURDIEU P. (1980), *Le Sens pratique*, Paris, Éd. de Minuit.

BOUVIER P. (2005), *Le lien social*, Paris, Gallimard, Collection Folio/Essai.

CAUCHE P. (1991), « Mouvements sociaux, mobilisation et action collective », in *Dictionnaire de la sociologie*, sous la direction de G. Ferréol, Paris, Armand Colin, p. 156-161.

CEFAÏ D. et LAFAYE C. (2002), « Le cadrage d'un conflit urbain à Paris. Les répertoires d'argumentation et de motivation dans l'action collective », in *L'héritage du pragmatisme. Conflits d'urbanité et épreuves du civisme*, sous la direction de D. Cefaï et I. Joseph, La tour d'Aigues, L'Aube Editions, p. 371-394.

COTTEREAU A. (1999), « Déni de justice, déni de réalité : remarques sur la réalité sociale et sa dénégation », in *L'expérience du déni*, sous la direction de P. Gruson et R. Dulong, Paris, MSH, p. 159-178.

GODBOUT J. T. (1992), *L'esprit du don*, Paris, La Découverte.

IBN KHALDOUN A. (1997), *Discours sur l'histoire universelle. Al-muqaddima*, traduit de l'arabe, présenté et annoté par V. Monteil, Paris, Sindbad.

LAPLANTINE F. (1995), *L'anthropologie*, Paris, Payot & Rivages.

LESNE M. (1959), *Évolution d'un groupement berbère : les Zemmour*, Rabat, Ecole du Livre.

LESNE M. (1966-67), *Les Zemmour. Essai d'histoire tribale*, Aix-en-Provence, Extrait de Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, n°s 2, 3 et 4.

MAHÉ A. (2004a), « La révolte des anciens et des modernes. De la tribu à la commune rurale dans la Kabylie contemporaine », in *Tribus et pouvoir en terre d'Islam*, sous la direction de H. Dawod, Paris, A. Colin, p. 201-235.

MARCY G. (1949), *Le droit coutumier Zemmour*, Alger, Carbonnel.

MARTIN J. et *al.* (1964), *Géographie du Maroc*, Paris, Hatier.

Mission scientifique du Maroc (1920), « Zemmour », in *Villes et tribus du Maroc*, T. III, Paris, Leroux, p. 176-246.

MORIN E. (2005), *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Seuil, Collection Points/Essais.

PASCON P. (1980), *Études rurales. Idées et enquêtes sur la société marocaine*, Rabat, S.M.E.R.

PASCON P. (1985), « Les caractéristiques des exploitations agricoles », Rabat, *B.E.S.M.*, n^{os} 155-156, p. 17-41.

PSIMITIS M. (2004), « L'action collective en tant que facteur de redéfinition de l'identité collective : le cas du mouvement religieux en Grèce », *Esprit critique*, vol. 6, n° 3, <www.espritcritique.org>, p. 202-222.

QUERLEUX (1915), « Les Zemmour », *Archives berbères*, vol. I, fasc. 2, Paris, Leroux, p. 12-61.

ROCHER G. (1968), *Le changement social*, Paris, Éditions HMH, Collection Points.

SIMMEL G. (1984), « Digression sur l'étranger », in *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, sous la direction de Y. Grafmeyer et I. Joseph, Paris, Aubier, 2° éd., p. 53-59.

TOURAINE A. (2002), « Action collective », Paris, *Encyclopeadia Universalis*, Corpus 1, p. 228-231.

TROIN J.-F. (1965), « Une Nouvelle génération des centres ruraux au Maroc : les agglomérations commerciales », Rabat, *R.G.M.*, n° 8, p. 109-117.

مونوغرافية حول جماعة عين الجوهرة (2008)، وثيقة إدارية غير مؤرخة، مسلّمة من طرف مصالح جماعة عين الجوهرة شهر يوليوز.

Action écotouristique dans le Haut-Atlas

Mustapha JLOK

Cadre général de la recherche : théorie et pratique

Eléments généraux

I.1. Les termes de l'étude :

L'étude est réalisée dans le cadre du plan d'action du Centre des Etudes Anthropologiques et Sociologiques pour l'année 2007-2008.

Le présent document se base sur deux références : (i) le fonds de rapports d'étude et de documents établis à propos des thèmes d'écotourisme, de tourisme culturel, de tourisme et culture, etc. (ii) le résultat de constatations sur le terrain d'étude pendant les séjours de travail.

Des questionnements s'imposent d'eux-mêmes quand on veut aborder un tel sujet:

L'écotourisme et le tourisme culturel représentent l'alternative offerte aux populations amazighes pour favoriser le développement économique de leurs régions enclavées. Survivre ou disparaître dans cette alternative est la solution qui leur est offerte aujourd'hui. Qu'en est-il réellement sur le terrain d' « expérimentation » de la politique culturelle et touristique de l'Etat (en milieu amazigh de la montagne) ? Comment, malgré l'importance des potentialités culturelles et naturelles de la montagne marocaine, elle demeure dans un état de précarité alarmant et connaît des événements qui interpellent la révision des stratégies de développement appliquées jusqu'à présent (Imilchil, Tasmmitt, Anfgou, localités du Rif, etc.) ? Ces événements et ceux des époques précédentes (pratiquement au cours de chaque décennie depuis l'indépendance jusqu'à maintenant) ne sont-ils pas la conséquence d'une politique d'exclusion culturelle, linguistique et économique envers les populations ? Comment, dans un tel milieu, le deux tendances du tourisme peuvent promouvoir la diversité culturelle tant souhaitée sans y parvenir réellement ? Quelles sont les aspirations et les contraintes des populations ?

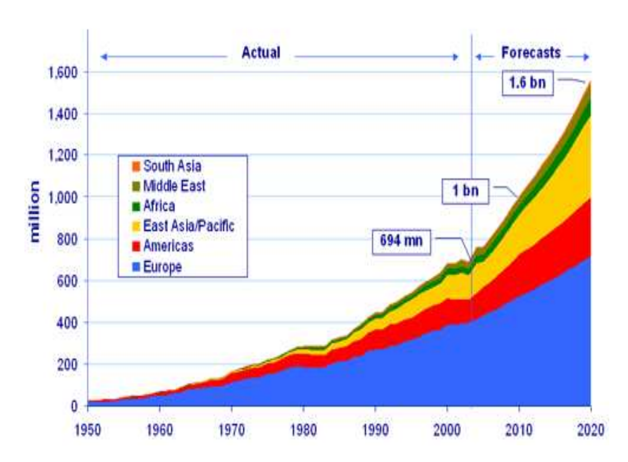
C'est des questions aux quelles nous espérons apporter une réponse (ou des) pour participer, même par une simple réflexion, au développement et à l'épanouissement des populations de la montagne tout en préservant leurs spécificités culturelles et leur environnement.

1.2. Cadre général

Le tourisme est une activité humaine devenue universelle jadis élitaire. En 1950, un nombre restreint de pays se partageait 25 millions de touristes. De nos jours, on assiste à une forte croissance du tourisme ; les gens n'ont autant voyagé et n'ont autant été à la recherche d'autres cultures et paysages.

En 2002, le tourisme mondial a progressé de 7.4% Le nombre total des arrivées officiellement enregistré a atteint 697 millions puis 760 millions en 2004 enregistrant une augmentation de 10% après l'effacement des contraintes politiques internationales engendrées par les tensions et conflits régionaux. D'ici 2020, le nombre de touristes internationaux s'élèvera à 1,6 milliard. L'Afrique, elle, a connu un rebond de 5% avec un net avantage pour le Nord par rapport aux destinations subsahariennes.

Ce qui est intéressant dans cette progression et dans ce rebond est le changement de destinations enregistrées. Il semble que les destinations classiques –Europe et Amérique du Nord- souffrent de la concurrence de plus en plus ardue des destinations situées en Afrique du Nord, en Asie, au Moyen-Orient et –avec un degré moindre- en Afrique subsaharienne et australe.



L'évolution du Tourisme mondial à l'horizon 2020 (Source : WTO, http://www.unwto.org/facts/menu.html

Il semblerait aussi que les raisons et les motivations qui incitaient les voyageurs à choisir telle ou telle région ont évolué. La recherche du ludique ne se limite plus au tourisme de la détente et des loisirs, mais le dépasse pour englober le désir de découvrir par la connaissance de la culture d'autrui et l'environnement où celle-ci se vit et se développe.

Cette tendance se veut également une interaction entre le visiteur et l'hôte et non seulement une relation de client et prestataire.

L'industrie touristique, expression en vogue, s'impose d'elle-même et pèse désormais sur nos attitudes, nos comportements et notre environnement. (A Ouarzazate et à Errachidia, les autorités parlent du « pétrole marocain » en référence au tourisme comme principale ressources pour les deux régions. Le tourisme est en passe d'être la branche économique la plus importante pour certaines régions du pays).

L'inflation du phénomène touristique pose des questionnements d'actualité. Le terme n'est plus employé seul mais associé aux faits de la vie quotidienne de l'homme : tourisme et culture, tourisme et environnement, tourisme et développement, tourisme et paix, tourisme et interculturel, tourisme et identité, tourisme et patrimoine, tourisme et migration, tourisme et populisme…

La combinaison est révélatrice du sens et de l'intérêt que suscite désormais cette activité. Cela mérite qu'on s'y intéresse non seulement parce qu'il s'agit d'un phénomène international mais parce que la culture, la langue, l'identité, l'environnement et le devenir des populations amazighes sont au cœur des initiatives prises dans ce cadre.

Les changements des goûts ont participé à la détermination des critères de choix : la culture (y compris la langue) et l'environnement y jouent un rôle fondamental.

De ce fait, il est méthodologiquement nécessaire d'aborder les enjeux posés par une telle activité de point de vue de chaque communauté concernée en fonction de sa structure sociale, son organisation sociale et territoriale, les défis et contraintes de son développement et surtout les risques qui menacent sa cohésion sociale. L'enjeu préoccupant pour un anthropologue que crée le tourisme tient au fait que tout en étant une source de recettes non négligeable, il puisse être la cause de difficultés et d'insatisfactions. Il crée autant de complications que de répercussions positives.

L'étude traite et analyse les points suivants :

(i) traiter de la relation culture/nature et tourisme, de ces trois notions avec celle du développement dans sa dimension intégrée : sociale, culturelle, économique et spirituelle (notamment identitaire). Nous y aborderons les définitions et les contextes d'utilisation des notions clés liées au sujet : durabilité, patrimoine, biodiversité, écotourisme, tourisme culturel, diversité culturelle, paysages culturels, etc.

(ii) dresser un tableau sur l'état des lieux en matière du tourisme culturel et écotourisme tant au niveau internationale que national en insistant en fin de compte sur l'alternative offerte aux populations amazighes qui sont au centre des projets et de la politique touristique du pays sans qu'ils en soient forcément les premiers bénéficiaires : survivre ou disparaître au sein des parcs écomuséographiques ou des géopacs.

(iii) aborder le contexte réel dans lequel doit s'inscrire toute initiative de ce genre : implication des populations, identité, droits au sol, droits linguistiques, gouvernance, autogestion, répartition équitable des ressources, diversité culturelle, dialogue interculturel, droits socio-économiques, etc.

(iv) émettre des propositions pour remédier aux problèmes constatés sera avancé.

1.3. Cadre théorique

L'écotourisme et le tourisme culturel sont abordés en tant que phénomènes culturels. Toute recherche ethnographique sur les phénomènes culturels porte impérativement sur trois catégories de faits :
(i) aborder le sujet à partir de la place que ces phénomènes culturels occupent au sein de l'activité humaine locale. De ce fait, il faut en expliciter la fonction sociale et dans le temps et dans l'espace, déceler leurs actions sur les autres faits sociaux ainsi que celles qu'exercent ces derniers en retour.

(ii) reconnaître la manière dont le tourisme culturel et naturel « acquiert la réalité matérielle, c'est-à-dire le mécanisme qui en conditionne l'existence et la productivité »[1].

---

[1] Arnold Van Gennep, « ethnographie, sociologie, « jolies choses » et techniques », sociologie-Anthropologie, N°3 Technique : art du social, mis en ligne le 15 janvier 2003, URL : http://socio-anthropologie.revues.org/document18.html.

(iii) considérer les différentes formes que l'activité revêt en fonction de l'action des facteurs en jeu externes.

Ainsi, pour le tourisme culturel ou pour l'écotourisme, il faut considérer :

(a) sa situation actuelle et réelle dans le système économique local et régional ;

(b) sa réalisation et son implication dans les localités concernées sous tels ou tels facteurs qu'il faut déceler et qu'ils soient endogènes ou non ;

(c) comment les productions culturelles et actions sociales qui accompagnent le phénomène se manifestent soit par des formes similaires soit par d'autres qui se répètent mais ne se ressemblent pas.

1.4. Différentes formes de tourisme

Généralement, on distingue deux formes de tourisme :

Primo : le tourisme classique appelé « tourisme de masse ». Il réunit de nombreuses personnes (on parle d'ailleurs de groupes) dans des lieux touristiques préalablement choisis.

Il concerne actuellement l'essentiel de l'activité touristique et génère les plus importantes recettes. Néanmoins, on lui reproche les points suivants :

1 - la pression exercée par le mouvement des masses sur l'environnement (*surfréquentation* des lieux par rapport aux autres).

2 - l'effet appelé « troupeau » qui découle du premier : l'effet de masse fait que les visites sont brèves et les gestes deviennent mécaniques (prise de la même photo pour le même paysage par l'ensemble du groupe) ; la sensibilité personnelle fait défaut.

3 - les répercussions néfastes sur l'écologie : consommation de l'énergie et de l'eau et production de déchets excessives.

4 - des actions directes et locales comme les dommages physiques causés par les piétinements, l'arrachage et le cassage de produits offert à la curiosité du touriste, les graffitis et dessins qui défigurent les paysages, les habitudes qui ne répondent pas aux normes culturelles des populations visitées comme les prises de photos des gens sans leur consentement, le regard *indigéniste*, l'émergence du clientélisme et des réseaux incontrôlables dans le domaine des services et de produits de vente, etc.

Néanmoins, les Etats- contrôleurs préfèrent le tourisme de masse, tout d'abord parce que les enjeux économiques sont importants, ensuite parce que le touriste (dans cette catégorie) est docile et contrôlable. « Il ne s'écarte pas des sentiers battus ».

Secondo : Face à la domination de la première catégorie, une nouvelle tendance se confirme de plus en plus : il s'agit du tourisme *alternatif*. Il se veut une substitution constructive au tourisme de masse. De ce fait, il concerne des lieux différents, généralement reculés, et disparates, se développe à petite échelle et consiste à connaître et apprécier –à sa juste valeur- la nature environnante et la culture des populations qui y vivent sans jamais compromettre la pérennité de leurs ressources.

Le tourisme alternatif se décline en différentes formes :

1- Le tourisme rural qui répondrait au désir ardent d'échapper, temporairement, aux contraintes et vicissitudes de la vie urbaine. Les fermes et ranchs ruraux en sont des exemples. Il est vécu dans un milieu rural et se décline, selon les expériences, en tourisme équestre, agro-tourisme, tourisme fluvial, tourisme des dunes, tourisme pastoral … Il est également appelé tourisme vert.

2- Le tourisme de nature dont le principe repose sur l'observation, la connaissance et la préservation de la faune, de la flore et des paysages.

3- Le tourisme d'aventure qui consiste à découvrir et faire découvrir (comme exploit) des pays et populations lointains, aussi lointains que possible. Les lieux vierges, isolés et dépourvus d'infrastructure d'accueil sont les plus prisés.

Qu’en est-il de l’écotourisme et du tourisme culturel ?

L’écotourisme, terme relativement récent[1], est fréquemment assimilé au tourisme de nature défini plus haut. Il constitue en fait un sous ensemble du tourisme de nature, voire une version actuelle (pour éviter le terme moderne) de celui-ci.

L’écotourisme répond à une éthique précise : la protection de la nature (conservation des ressources et minimisation des impacts environnementaux) et les retombées « bénéfiques » directes de l’activité sur les populations locales.

Il est apparu dans la mouvance du développement durable[2] pour qualifier un tourisme durable et respectueux de l’environnement. Le contact de proximité avec la nature passe au second plan.

La multitude des approches et des expertises a crée une confusion au niveau de la signification de la notion avec celle du tourisme de nature. Généralement, on peut dire que ce dernier comprend toutes les activités touristiques et ludiques pratiquées dans la nature y compris celles qui peuvent avoir une incidence négative sur l’écologie et n’avoir de retombées bénéfiques aux populations (le quad, les rallyes de loisirs, le deltaplane, etc.).

Le tourisme de nature qualifie l’exploitation, réfléchie ou non, avec ou sans souci de durabilité, d’une ressource naturelle

L’écotourisme tel qu’il a été défini en 1991 par TIES (The International Ecotourism Society) est « une visite responsable dans les environnements naturels où les ressources et le bien-être des populations sont préservés ».

Ladite définition ne spécifie ni l’identité de ces environnements naturels ni celle des activités touristiques durables à engager. Néanmoins, il convient de dire qu’il s’agit des milieux naturels peu perturbés par l’activité transformatrice de l’homme et des machines.

---

[1] On estime sa première apparition dans la littérature en 1978, tandis que l’activité qui s’y rapporte daterait de 1990.

[2] MILLER, K. (1978). Planning National Parks for Ecodevelopment : Cases and Methods from Latin America. Volumes 1and 2. University of Michigan. Center for Strategic Wildland Management Studies.

Il découle de ce qui précède que l'écotourisme est une *activité humaine ludique qui s'appuie sur l'observation, la proximité, l'appréciation, l'interprétation, la connaissance, l'éducation et la transmission de la connaissance du milieu d'accueil, de sa faune et sa flore, de ses paysages, de son patrimoine culturel, de son espace habitat et de l'interaction des populations avec ce milieu*.

La complexité de la définition montre bien la difficulté de cerner réellement l'activité d'écotourisme sur un milieu donné. La réalité des faits sur le terrain d'expérimentation ou de réalisation des projets écotouristiques est autre bien que les intentions soient saines. C'est ce qui a motivé cette recherche au niveau des cas choisis.

En outre le caractère étendu de la définition crée un chevauchement avec d'autres catégories du tourisme. L'écotourisme entretient souvent des rapports avec la ruralité et le patrimoine culturel. Par contre le tourisme rural et le tourisme culturel ne concernent forcément pas un milieu entièrement naturel.

> « l'écotourisme est une visite, responsable au plan de l'environnement, dans des milieux naturels relativement peu perturbés, avec le but d'apprécier la nature (et toute autre dimension culturelle du passé ou du présent), qui fait la promotion de la conservation, qui a un faible impact négatif et qui permet une implication socio-économique des populations locales ». Définition de l'IUCN (the world Conservation Union)

En guise de synthèse, l'écotourisme présente les éléments suivants :

(i) la destination touristique est souvent un milieu naturel isolé et non atteint par une fréquentation humaine abusive ;

(ii) l'intérêt est porté à la faune, la flore, les paysages et la biodiversité dans son ensemble ;

(iii) Il est en principe un soutien fort pour les économies locales dans leur spécificité et dans leur fragilité. Aucune altération de la relation population/environnement n'est admise. Il inclut les communautés locales dans sa planification et sa stratégie d'expansion ou de repli. Le bien-être doit être partagé équitablement.

(iv) La conservation de l’environnement est le fondement de son éthique ;

(v) L’activité ne peut être dissociée de son rôle ultime : l’éducation (éducation par l’environnement, et éducation pour l’environnement).

Les trois dimensions du concept sont donc :

- Objectif axé sur la *nature* ;
- Volonté d’*éducation* ;
- Souci de *durabilité*.

Parler du tourisme culturel revient à aborder la rencontre de deux mondes qui s’inscrivent dans deux logiques différentes, du moins en apparence et dans la littérature qui se rapporte aux deux secteurs.

Roland ARPIN, directeur du Musée de la Civilisation de Québec ne voit pas d’un mauvais œil le mariage des deux : « Peut-on imaginer autre chose qu’une relation de siamois entre le tourisme, qui est un grand moyen de découverte, et le développement de la culture chez les individus, qui est une des fins de l’existence ? »

Voyages de culture c’est partir à la découverte d’autrui, sortir de son quotidien, de sa cité, de son pays pour embrasser la culture de l’Autre et des manières de vivre, de se comporter et de penser inédites. C’est décrocher pour modifier ses propres rythmes et habitus et revivre le passé à travers l’historique des lieux. En somme, il s’agit de la quête et de la découverte de la différence.

Le tourisme de découverte est ipso facto un acte culturel. Par conséquent, le tourisme culturel est-il un pléonasme ? Sans doute pas. Il ne suffit pas d’aller dans une contrée où la langue diffère ou dans un musée pour rendre un séjour culturel. L’ambiguïté de cerner une définition unique pour le tourisme culturel se pose encore actuellement. Il est sûr qu’il englobe la mosaïque diversifiée des lieux, des populations, des traditions, des expressions artistiques, des systèmes de représentations et d’appréhension des choses et des idées, en fait tout ce qui reflète la différence et la diversité culturelle. Le contact interculturel est, en

principe, la motivation de ce secteur. Les influences peuvent être intellectuelles, esthétiques, spirituelles, émotionnelles, etc.

Le tourisme culturel fait appel à :

- Dynamisme imaginaire et créatif des individus ;
- Esprit d'ouverture, de l'appréciation de l'Autre dans sa différence, de respect de ses spécificités socioculturelles ;
- Sens de l'aventure et amour de la découverte.

Il se base sur les liens établis entre le visiteur et la culture du visité, et surtout sur la volonté de la partager sans la compromettre.

Culture, nature, tourisme et durabilité

La durabilité regroupe dans une même approche, les dimensions socioculturelle, économique et écologique du tourisme alternatif dans ses deux aspects qui nous intéressent ici.

Théoriquement, la durabilité est en mesure de répondre aux principes suivants, sans lesquels il serait vain de parler de développement durable ou d'espérer l'émergence d'action collective dans le milieu d'étude :

(i) *sur le plan social :*

- L'implication des populations locales dans la prise de décision est la condition sine qua non pour tout projet de développement ;

- L'émancipation de la population et son épanouissement est l'ultime but vers lequel il faut tendre. Elle doit prendre sa destinée en main ;

- l'humain est au centre du développement.

(ii) *sur le plan culturel :*

- la préservation de l'héritage culturel dans toutes ses dimensions ;

- le recours inévitable à la culture est essentiel pour toute intervention de développement ;

- l'investissement dans la culture ne doit en aucun cas remettre en cause

l'identité communautaire, il doit au contraire l'affirmer et la reconnaître ;

- le respect des systèmes de valeurs et des modes de pensées des locaux ;

- etc.

(iii) *sur le plan écologique :*

- le taux de renouvellement des ressources naturelles renouvelables doit être suffisamment supérieur au taux de leur exploitation ;

- la réduction au strict minimum de la consommation des ressources non renouvelables. Le recours aux produits de substitution ne doit pas être considéré comme une solution finale ;

- la production des déchets et des résidus doit être largement inférieure aux capacités de récupération. Quant aux non recyclables, il y souhaitable d'en réduire la consommation, voire parfois l'interdire ;

- les potentialités qu'offre la nature doivent être préservées : beauté, diversité, unicité, fragilité, etc.

(iv) *sur le plan économique :*

- les besoins élémentaires de la vie doivent être satisfaits et garantis pour les générations futures dans le respect des ressources environnementales existantes ;

- la croissance est en mesure de garantir une qualité de vie meilleure ;

- les exigences écologiques doivent primer sur les activités humaines sur-exploiteuses des ressources ;

- etc.

Ainsi, nous constatons que tout projet d'écotourisme et de tourisme culturel doit satisfaire les principes cités ultérieurement. Ils le sont rarement au Maroc. Les études de A. BOURBOUZE[1] sur le Parc Naturel du Haut Atlas Oriental, de H. MONKACHI[2] sur le tourisme dans le Haut

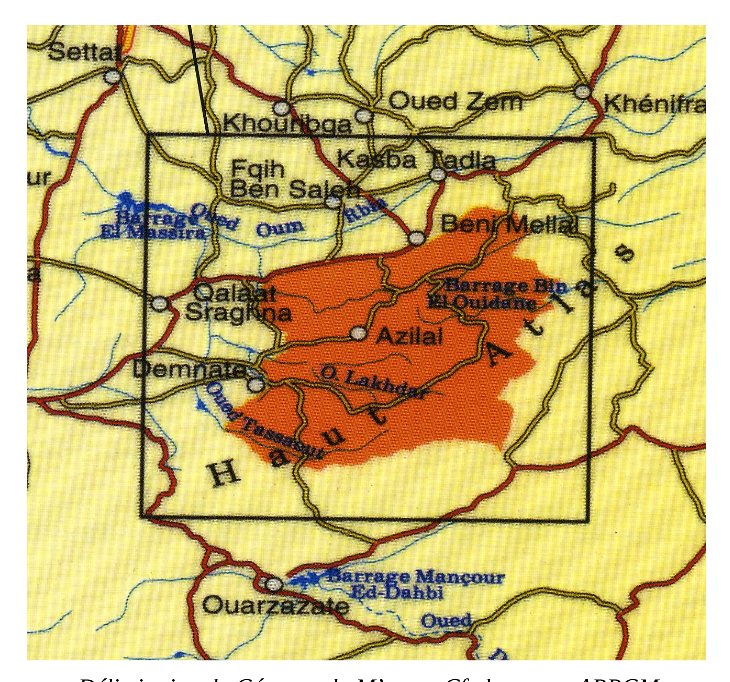
---

[1] BOURBOUZE, A. 1997. « Des agdal et des mouflons ». *Le Courrier de l'environnement*. N°30.

[2] MONKACHI, H. 1996. Le rôle du tourisme dans le développement local du Haut Atlas Central marocain. Thèse de doctorat en géographie. Université de Provence

Atlas Central, de A. BELLAOUI[1] et N. BOUMAAZA en évaluant le Projet Haut Atlas Central, de S. BOUJROUF[2] sur le cas de Tabant, et de H. RAMOU[3] pour le Parc National de Toubkal et du S.I.B.E de Saghro, s'accordent toute sur l'absence de durabilité dans les projets touristiques réalisées dans la montagne marocaine.

Nous verrons si les autorités marocaines avaient tiré les leçons des expériences précédentes en suivant de près la réalisation du GéoParc de M'goun dans le Haut Atlas Central.



Délimitation du Géoparc du M'goun. Cf. document APPGM

Aix-Marseille. PP :302

[1] BELLAOUI, A. 1995. « Le point d'un élu local ». *Quel avenir pour le tourisme en montagne au Maroc*. Actes de colloque. Marrakech.pp.46-52

[2] BOUJROUF, S.1995. « Tourisme et développement local de la montagne marocaine : le cas de l'expérience de Tabant ». *Quel avenir pour le tourisme en montagne au Maroc.* Marrakech.pp.63-76

[3] RAMOU, H. 2005. Le tourisme durable et les montagnes au Maroc, le cas du Parc National de Toubkal et du S.I.B.E de Saghro. Thèse de doctorat en Géographie. Université Mohamed V. Rabat. P : 261

Le Géoparc de Mgoun

Il existe avant 1997, quatre parcs nationaux : Ceux de Toubkal et Tazekha crées pendant le Protectorat et ceux de Sous-Massa et Al Hoceima venus après.

Récemment un large programme vise à réaliser d'autres parcs nationaux ou naturels dont celui du Haut Atlas Oriental et le Géoparc de M'goun.

Le Géoparc est le fruit d'une conjoncture internationale autour de la protection des ressources naturelles, des paysages géologiques et du patrimoine paléontologique. Cette mouvance a abouti à la Déclaration Internationale des Droits de la Mémoire de la Terre, le 13 juin 1991, dont le Maroc est signataire.

Son projet de création est l'œuvre d'une prise de conscience de la société civile. En effet l'Association pour la Protection du Patrimoine Géologique du Maroc s'est proposée pour mener à terme la réalisation du projet aux près des autorités locales (et non pas des populations locales malheureusement).

Le Géoparc de M'goun se répartit sur environ 7600 km^2, mais ses pourtours ne sont pas encore définis. Il englobe tout le territoire de la province d'Azilal et quelques communes rurales de Bni Mellal et de Ouarzazate (ighil n M'goun). Il correspond dans son ensemble à des moyennes et hautes montagnes avec des formations géologiques du Trias, du Jurassique et du Crétacé. Les paysages sont diversifiés et très largement appréciés par les scientifiques. Il est en effet un laboratoire géologique, paléontologique en plein air et un terrain fertile pour les ethnologues et archéologues.

Le Géoparc M'goun est un exemple parfait de la combinaison des deux tendances du tourisme alternatif : l'écotourisme et le tourisme culturel. Il est vrai qu'aux débuts d'élaboration du projet, les initiateurs se limitaient aux aspects géologiques et paléontologiques comme pivot du parc, mais ils se sont vite rendus compte des lacunes que causerait l'absence des aspects humains et culturels dans tout développement de la montagne d'Azilal. Pour eux, la diversité s'inscrivait seulement dans la roche et dans les paysages. C'est la nature qui présente une dimension patrimoniale indéniable qui soulèverait la responsabilisation de tous les

acteurs. Néanmoins, deux facteurs ont changé la donne : tout d'abord, les compétences en matière d'environnement et du patrimoine sont écartés en plusieurs départements ministériels et préfectoraux ; ensuite, il est quasiment de considérer la nature comme étant totalement vierge et séparée de l'action humaine. Nature et culture sont liées et l'une ne va sans l'autre.

Une nouvelle conception globalisante s'impose d'elle-même.

Définition d'un géoparc

Définir un géoparc c'est désigner ses constituants et ses caractéristiques :

- Il est un territoire protégé aux frontières bien limitées ;
- Sa surface doit être assez grande pour accueillir des sous-ensembles de réalisations économiques et sociales ;
- Les sites géologiques doivent être en nombre suffisant et présenter un intérêt exceptionnel (!) ;
- Aux précédents s'ajoutent les lieux qui revêtent une valeur écologique, archéologique, anthropologique ou historique indéniable.

Le géoparc se donne la mission délicate de la protection selon les normes strictes en vigueur des sites qui se trouvent au sein du périmètre défini. Cette protection se réalise grâce à une concertation équilibrée avec les autorités locales et la population. Il serait donc un facteur pour le développement local par les opportunités qu'il est censé garantir : des voies pour l'attraction touristique, des circuits thématiques, une infrastructure adéquate, des petites entreprises locales (géoproduits), valorisation de l'identité du lieu et des populations…

La vocation protectrice du géoparc est insignifiante sans celle de l'éducation par et pour l'environnement et la culture. Il doit fonctionner comme une structure pédagogique capable d'élaborer des programmes ciblés pour les différentes catégories impliquées. Les enseignements concerneraient l'histoire de l'homme et de la terre, la culture et les paysages, le respect de la faune et de la flore, la valorisation de l'identité locale et de soi.

Repères

Le site est une suite de reliefs à altitudes variées mais souvent élevés : Ighil n Mgoun (4068 m) et Azourki (3690 m).

Les formations géologiques du parc remontent au Trias (250 millions d'années) et surtout au Jurassique. Les dépôts détritiques rouges qui abritent les traces des dinosauriens remontent à la fin du Jurassique Moyen (170 à 160 millions d'années).

Le géoparc a fourni d'importants fossiles et traces de dinosaures sauropodes et théropodes, en particulier un squelette presque complet d'un sauropode connu sous le nom de *Atlasaurus imlkaei*, exposé connu du public puisqu'il était exposé au Musée des Sciences de la Terre.

A ceci s'ajoute la richesse de la région en minerais qui offrent une originalité aux paysages associés au patrimoine paléontologique : cuivre (couleur rouge des formations), zinc, barytine, fer oolithique, basalte à améthystes (cristaux de silice violacés), calcaires dolomitiques, argiles rouges (poterie locale).

Sur le point hydrographique, le Haut Atlas Central d'Azilal peut être considéré à raison comme le plus grand château d'eau du Maroc. Il est traversé par une multitude d'oueds et cours d'eau permanents : assif n ayt skhman (appelé Oued Al Abid), assif ahansal, Melloul, Tassaout … dont les eaux bénéficient aux plaines d'en bas 'Tadla' qu'aux cultures de la montagne. Les eaux se jettent dans l'Oum Rbia.

D'un autre côté l'Ighil n Mgoun partage les eaux du massif en deux bassins vitaux : le premier est occidental (qui concerne l'Oum Rbia), le second est méridional (Dadès, Mgoun et Dra dans le présahara).

Les retenues en eau des barrages sont les plus importantes dans le pays. Ceux-ci constituent des lacs artificiels à forte valeur ajoutée pour l'écotourisme dans la région. Il s'agit du Binlwidan (gr isaffn) et ayt Ouarda sur assif n ayt skhman, tachouarit sur l'Oued Lakhder, Moulay Youssef sur Ayt Adel et Tizi n outan sur Tassaout.

La flore présente un caractère méditerranéen. Elle se compose d'arbustes et herbacés, d'arbres forestiers –chêne vert, thuya, pin d'alep, caroubier,

genévrier, etc.-

Les arbres fruitiers enrichissent la couverture forestière – noyer, amandier, olivier, figuier, pommier, poirier …

Le couvert végétal diffère selon l'altitude : on passe du jujubier au domaine des coussinets épineux en passant par l'euphorbe endémique, le thuya, le genévrier, le chêne zen, l'if, le chêne vert,….

Le couvert ne cesse de se dégrader. On estime que la perte annuelle à plus de 1000 hectares de forêt dans l'Atlas Central (en 1978, la forêt couvrait environ 400 000 hectares). L'humain est pointé de doigt comme étant le premier responsable (C'est vrai, mais il ne s'agit pas en tout cas des riverains)

La faune est la plus sensible aux changements intervenus dans l'environnement du Géoparc. Les espèces qui s'y rattachent sont rares ou tout simplement ont disparu. La panthera pardus de Tamga (localité de Wawizght) en est un cas représentatif. Les derniers signalements de sa présence remontent au début des années 70.

Le parc abrite également le singe Magot dont la population ne cesse de diminuer (il est actuellement une espèce protégée), les sangliers, le mouflon à manchette, iguidr ou l'aigle royal, l'hyène rayée, le chacal, le lynx, le porc-épic, le chat sauvage, la loutre, la tortue mauresque, les différents reptiles, une multitude d'oiseaux et surtout de poissons dont barbeau, truite fario et truite arc en ciel.

Culture

Le site du Géoparc est également un trésor inouï de potentialités culturelles à mettre en valeur. Qu'elles soient archéologiques, ethnologiques ou les deux à la fois, elles témoignent du caractère synergétique des deux pôles que sont la nature et la culture.

Les gravures rupestres de Tizi n tirghist, non loin d'abachkou n ayt bou wulli (Mont Ghat) reprennent des scènes de combats offrant des informations culturelles et historiques intéressantes : nature des armes, montures, relation chasseur-guerrier, importance des lieux comme zone de passage et de confrontations, etc.



Scènes de combat dans une gravure rupestre à tizi n tirghist

Les gravures rupestres attestent de l'ancienneté de la présence humaine dans le Massif Central du Haut-Atlas.

Habitat et architecture

La zone du géoparc a un espace de rencontre, de traversée mais également d'habitat. Elle constitue un cadre prospère pour les modes de vie actuel des populations. La nature répond aux attentes des besoins de l'homme sans que celui-ci la compromette, le mythique et le sacré s'expriment dans le geste et dans la forme sans s'exclure, les exigences du pastoralisme complémentent les implications du sédentarisme. L'habitat retrace cet état de fait.

Il se décline en quatre composantes essentielles : les villages communautaires (ighrman), les kasbah (tighrmin) et les greniers collectifs.

Le système constructif repose sur la construction en pierres sèches souvent chaînées de morceaux de bois ou/et de rangées de terre pillée et damée et sur la technique largement répandue, i.e la technique du pisé au moyen du coffrage. La technique de l'adobe est également utilisée dans la construction des tighmin par le procédé d'appareillage des briques crues par un mortier enterre qui sert d'élément de jonction.

L'utilisation de la pierre est prépondérante vu les conditions climatiques rudes pendant la saison de la pluie et des neiges. La judicieuse combinaison de la pierre et de la terre permet d'atténuer les changements climatiques extrêmes.

(i) les villages communautaires



(ii) tighrmin



(iii) greniers





Sites à intérêt écotouristique et géotouristique :

- Barrage gr isafn et Afourar : vallée ayt skhman, tazerkount, paysage afourar-plaine bni mllal, lac du barrage
- Itinéraire Barrage-Zaouit ahnsal
- Itinéraire Zaouit ahnsal – Ayt Bougmmaz
- Itinéraire ayt bougmmaz – Ayt Bouwoulli
- Itinéraire Ayt bougmmaz – Ayt M'hmed
- Itinéraire Ayt M'hmed – Azilal
- Casacades Ouzoud et syclinal Ayt atab
- Demnat – Ayt Tamlil
- Iwaridn- Tizi n tirghist
- Imi n ifri - Iwaridn



Perspectives d’écotourisme et du tourisme culturel

De la médiation culturelle et de l’action collective

Réconcilier le tourisme à la culture

La protection de la culture s’est vue confrontée à une évolution sans précédent de la demande en produits touristiques. Par opposition au tourisme de masse, le tourisme alternatif pose comme primordiale la conservation et la revalorisation du patrimoine matériel et immatériel propre aux populations hôtes. Cependant, ces deux actions demeurent les parents pauvres des politiques prônées même si tous les acteurs en reconnaissent la valeur. Un legs culturel présenté et considéré comme un simple produit de consommation est condamné à disparaître ou à perdre sa valeur symbolique. La Convention de l’UNESCO de 1970 a d’ailleurs remarqué que les patrimoines culturel et naturel (paysages culturels) « *sont de plus en plus menacés de destruction, non seulement par les causes traditionnelles de dégradation, mais encore par l’évolution de la vie sociale et économique qui aggrave leur situation par des phénomènes d’altération ou de destruction encore plus redoutable* ».

La conciliation du patrimoine avec le tourisme doit, avant tout, passer par la communication et par une meilleure connaissance du public et de la population concernée. Une communication qui serait éducative et sensibilisatrice supposerait une synergie de moyens et surtout la volonté politique des décideurs et des acteurs touristiques qui malheureusement ne se soucient guère (dans nos cas d’étude) des traces matérielles et immatérielles dépositaires de l’identité et de la mémoire des communautés.

Les écrits sur le sujet s’accordent sur deux points précis :

1 - la maximisation des apports du tourisme au développement socio-économique ;

2 - la minimisation des répercussions négatives du secteur.

Cependant, les outils qui permettent de rapprocher entre les deux pôles font défaut. Les préoccupations sont les mêmes et les actes figés.

La complexité du phénomène nous amène à inscrire toute solution dans une perspective de développement intégré qui ne demande, certes, que peu de moyens mais au contraire une volonté ferme et collective.

La conservation, par exemple, « *devrait être pensée en termes de problème culturel, c'est –à- dire tendre à sensibiliser le public aux œuvres d'art, aux monuments, aux sites, à lui faire respecter, à lui faire comprendre les messages qu'ils délivrent* »[1].

Pour qu'un édifice ou toute œuvre d'art soit mieux apprécié et respecté, le public doit d'abord apprendre à le connaître. La procédure est simple et à la portée de tous les acteurs : une formation orientée des guides et des agences, des personnels des écomusées, des parcs, des musées et sites et des associations des professionnels aux cursus pédagogiques des établissements à forte orientation culturelle, notamment l'IRCAM et l'INSAP. Comment supposer qu'un visiteur averti réagira négativement si on a préalablement attiré son attention sur la fragilité de l'endroit où il se trouve et des œuvres tangibles ou intangibles qu'il abrite sur le contexte culturel réel des manifestations artistiques offertes à sa curiosité et si on lui explique que son comportement responsable contribue à la préservation de l'ensemble.

Le visiteur peut être considéré positivement comme un acteur actif de la conservation préventive. Son attitude se trouvera également influencée si on l'associe visuellement aux opérations de restauration et si on lui montre des œuvres altérées ou lui fait écouter des séquences perdues à cause de l'usure touristique et de non respect de la déontologie en la matière.

Il s'agit donc d'engager le dialogue avec le touriste en termes d'échanges mutuels.

Les guides et les populations riveraines doivent faire partie du programme de sensibilisation (il leur incombe une grande part de responsabilité). Leurs connaissances influenceront sans doute les comportements des visiteurs comme ne pas se laisser monter sur un monument, poser le bas du pied sur le mur ou toucher les objets et les plantes, se comporter avec souplesse sur les sites archéologiques et

---

[1] PERIER-D'IETEREN, C. Tourisme et conservation. Museum international. N° 200, vol.50. p.5

paléontologiques, observer le silence dans certains endroits (cultuels ou funèbres), etc.

De telles idées simples sont justifiées et n’auront aucun mal à être observées.

Qu’en est-il du collectif dans les actions menées dans le cadre du Géoparc ?

La gestion de l’activité touristique est devenue par la force des choses une constante de l’action collective dans le Haut Atlas Central. Les acteurs locaux et institutionnels impliqués agissent selon des règles et des contraintes conjoncturelles différentes.

Pour comprendre la manière dont l’action dans le domaine de tourisme culturel et naturel est traitée de nos jours dans la montagne marocaine, une double approche s’impose d’elle-même : (i) la première se base sur le système de représentation forgé suite à l’introduction de cette activité dans un milieu censé filtrer toute entrée nouvelle (ce qui implique des aspects individuels et collectifs à son égard) ; (ii) la deuxième se veut « politologique » et qui essaie de connaître et comprendre les groupes d’intérêts en place ainsi que les mécanismes de décision tout en sachant que la création du Géoparc est l’œuvre d’une association.

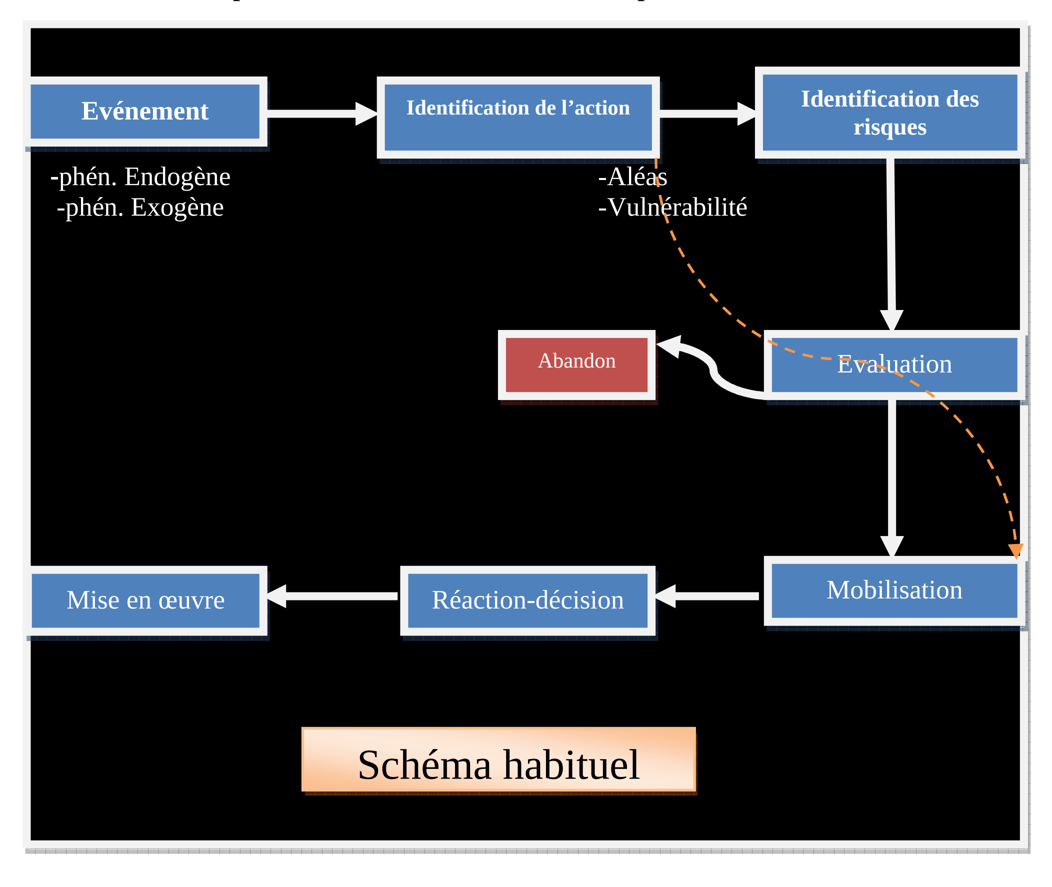
Le but est de savoir si les populations concernées se mobilisent dans des actions collectives pour une meilleure gestion de l’activité touristique, la connaissance des risques et l’instauration des mesures de protection. Les changements qui s’opèrent imposent-ils une modification des actions menées jusqu’alors dans les années à venir. Quel est le *normal* dans les actions entreprises par le projet en question et quel l’*exceptionnel* qui imposerait un changement d’attitude et une réorientation des actions ?

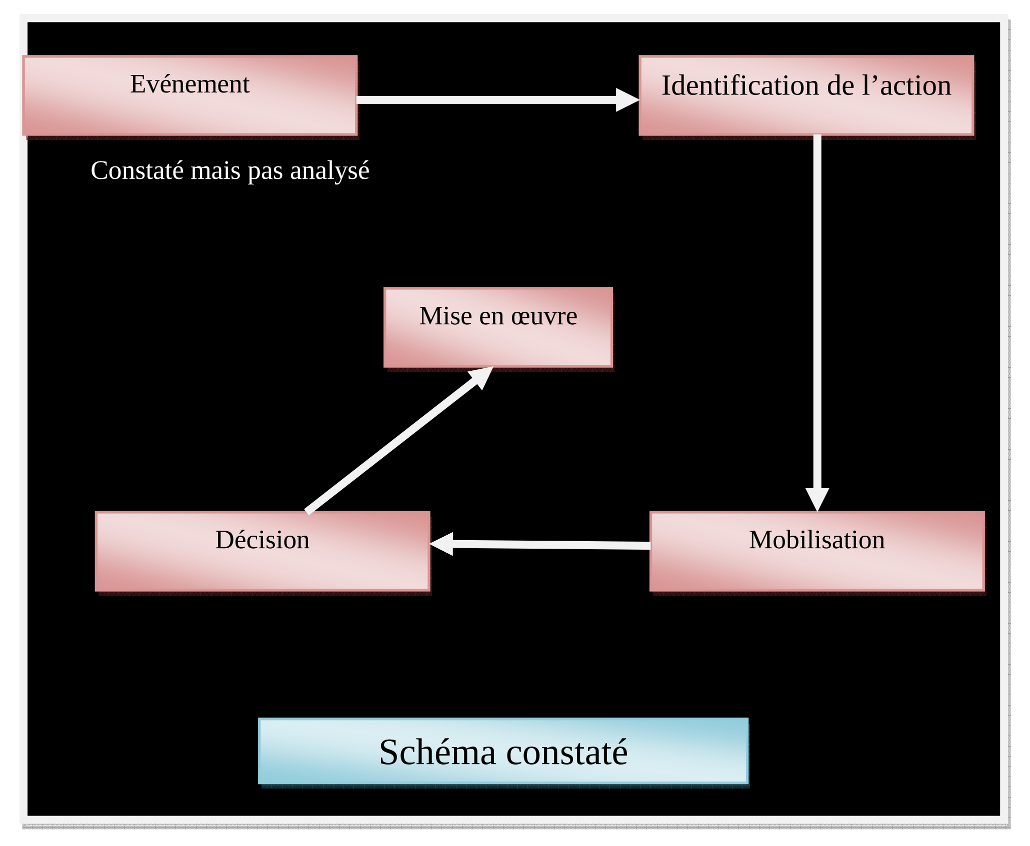
Le comportement *normal* en matière d’une action collective dans le domaine choisi et dans l’espace d’étude (Haut-Atlas central, milieu montagnard avec tout ce qu’il implique physiquement, humainement, socio-économiquement et culturellement) suppose schématiquement un processus intellectuel. Celui-ci part de l’identification de l’action, la connaissance des aléas potentiels et de la vulnérabilité de toute nouvelle introduction dans un milieu jusque là réticent.

Le processus doit aboutir forcément à une décision censée être collective conjuguant l'identification du besoin et l'évaluation du risque.

A ceci s'ajoute pour compléter le schéma usuel, la mobilisation des acteurs à impliquer (théoriquement la population concernée) pouvant déclencher un processus de décision politique qui, à son tour, procéderait à la mise en œuvre des actions à mener.

La mobilisation peut être déclenchée suite à deux facteurs qui sont déterminants dans la réussite de l'action collective : (i) un phénomène endogène stimulé par un fait ou événement suffisamment fort culturellement et socio-économiquement et même politiquement pour provoquer la mobilisation ; (ii) un phénomène exogène dicté par une conjoncture nationale, des enjeux d'un individu ou d'un groupe d'individus présentant certaines affinités, ou par une administration.





Rien n'indique dans notre cas que le schéma menant à la mise en œuvre de l'action (ou de l'ensemble des actions) est respecté. La phase cruciale de l'identification des risques (connaissances des aléas et vulnérabilité) suivie de l'évaluation des opportunités de continuation est supprimée au détriment de la mobilisation des acteurs. C'est la caractéristique des entreprises individuelles qui se cachent derrière une empreinte collective, associative dans notre cas, avec des orientations tirées de la conception classique de l'intervention de l'état.

D'un autre côté, les acteurs sont essentiellement de deux catégories :

1- Les acteurs domiciliés sur place :

Habitants.

Communes et assemblés locales.

Groupes d’intérêt.

2- Les acteurs extérieurs :

Touristes

Opérateurs

Administration

Experts

Autres.

En prenant en considération les actions entreprises dans le cadre du Géoparc, nous pouvons dire sans réticence aucune que, malgré les beaux discours qui en disent le contraire, les habitants figurant dans la catégorie des acteurs domiciliés ne sont ni prêts ni préparés pour un projet de cette envergure. Ils ne sont mobilisés que pendant les visites officielles ou « para-officielles ». Les communes suivent les orientations de la politique nationale et régionale dictée par des départements dont le souci majeur n’est pas en tout cas le repérage des maux sociaux et culturels et y remédier. La clé de développement pour ces départements est apparemment économique et non pas sociale et culturelle.

Il est vrai que les actions menées en parallèle avec l’installation progressive du Géoparc ont généré des activités nouvelles pour la population. L’aspect visible de l’iceberg est trompeur. Il est aisé de dresser un tableau flatteur des activités introduites et des changements sociaux et économiques causés. Erreur des premiers constats, la réalité est autre. Nous constatons ce qui suit :

- Comme la plupart des activités économiques, le tourisme de montagne serait en mesure de développer des activités et commerces parallèles. Il n’en est rien pour la montagne concernée par le Géoparc. La concurrence des pôles touristiques traditionnels reste rude. Marrakech et Ouarzazate s’accaparent le grand lot. Les entreprises qui travaillent dans ce secteur sont domiciliées dans d’autres villes. Les propriétaires sont souvent étrangers à la région.

- Les apports financiers basés sur la fréquentation : les critiques avancées s'accordent sur les répercussions minimes sur l'économie locale.

- Les dépenses se limitent au paiement des nuitées dans les gites et des produits alimentaires. En plus, ceux qui en bénéficient sont limités à un nombre restreint par rapport au reste de la population.

- Les produits agricoles locaux, bien qu'ils soient prisés et répondent à la norme bio tant recherchée dans le tourisme écologique, ne satisfont pas la clientèle et la population locale. Des efforts doivent être consentis dans ce cas pour mobiliser les synergies présentent dans cette activité prometteuse, mais aucune action collective n'est constatée dans ce sens.

- Les répercussions minimes sur l'économie locale contrastent visiblement avec l'importance des impacts socioculturels engendrés. (Deuxième phase de la recherche en cours).

- Contacts entre différents acteurs : exceptés les guides/accompagnateurs, les contacts demeurent superficiels et ne répondent nullement aux principes édictés par le l'écotourisme et le tourisme culturel.

  Il faut voir dans la situation de contact deux niveaux différents :

  1-Touristes-habitants de l'ancienne génération : même si le touriste est perçu comme un intrus dans l'environnement local exclusif, sa présence ne gêne pas dans la mesure où il ne s'implique pas dans la vie privée des habitants et celle de la localité. (C'est un autre fait qui va à l'encontre des principes édictés par le tourisme alternatif). Les comportements inhabituels qui posent problème sont souvent attribués au manquement des guides et des agences opératrices qui sont censées informer les touristes sur les spécificités locales. Mais il faut avouer que les situations « choquantes » le sont de moins en moins.

  2-Pour les jeunes, la situation de contact se fait sentir autrement. Leurs aspirations à une vie meilleure et à une amélioration des conditions actuelles au village semblent rendre la présence de

touristes comme une aubaine. Ceux qui ont réussi à intégrer l'activité ont développé des comportements étrangers au système de valeurs traditionnel : port d'habits, prise d'alcool, séances de danse collective sans fondement rituel, etc.

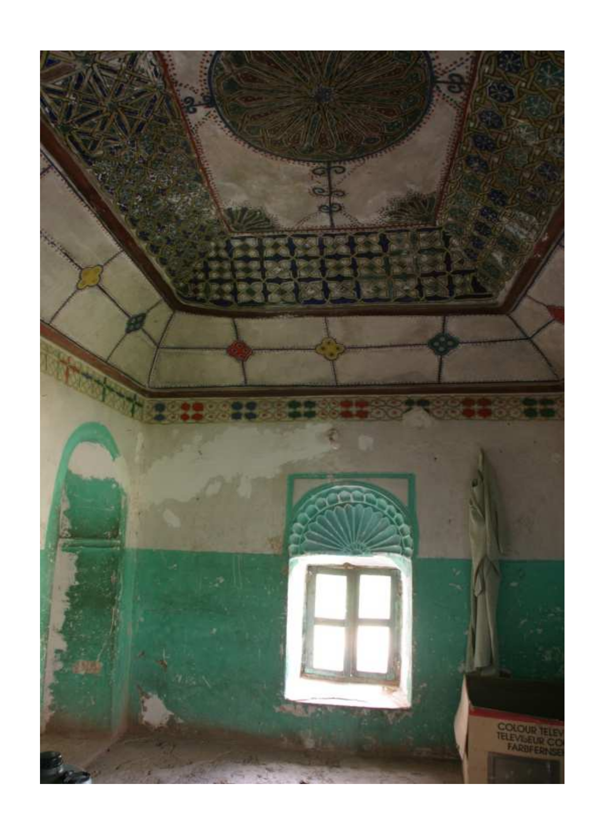
- Sur un autre plan, une divergence conflictuelle se fait sentir entre les populations locales et les opérateurs ainsi qu'avec les départements gouvernementaux. D'un côté, on assiste aux aspirations légitimes des locaux qui veulent se doter de toute l'infrastructure de développement (desserte en moyens de transport, électrification, habitations en béton, couverture téléphonique, eau potable, etc.). De l'autre côté, se dressent les opérateurs qui ont peur de voir le principal attrait touristique – paysage et traits culturels- altéré par l'introduction des aspects citadins (et non pas par souci purement environnemental). Toute action collective dans cette orientation se trouve amputée au départ de son essentiel : le consensus et la volonté commune.

- Un autre aspect très apparent pour mériter une analyse profonde est la relation conflictuelle créée par les apports financiers circonscrits dans un espace limité et en un temps relativement bref : ceux de la population locale qui ont investi dans le domaine font partie généralement des anciens notables des localités ou travaillant dans l'appareil de l'état et perçus donc comme étant des gens du « makhzen ». Le notable s'enrichie en profitant des avantages déjà acquis grâce à son statut social et au soutien du « makhzen, alors que le reste des habitants, bien qu'ils ne s'appauvrissent pas, voient le clivage qui les sépare se dilater sans cesse. Les petits boulots à moindre incidence pécuniaire leur sont attribués : muletier, boulanger, maçon, etc. Il y a là une reproduction systématique de la structure sociale initiale. Pire, une hiérarchisation devient de plus en plus pesante, d'où l'impossibilité de conjuguer les efforts des acteurs au sein d'une action collective dans le domaine du tourisme écologique ou du tourisme culturel. (Encore, les principes du tourisme durable ne se vérifient pas. Les conditions de vie ne s'améliorent que pour les privilégiés).

- Côté espace, la manière de penser l'espace se trouve modifiée par les exigences d'accueil et de présentation de produits culturels et naturels. Pour la structure d'accueil, la production d'un espace répond à des logiques économiques. Quant à l'espace traditionnel, c'est la logique sociale qui en détermine la production.

  L'habitat ancien ne correspond nullement aux réajustements exigés, d'où la nécessité de séparer les deux espaces. Les auberges et gîtes, même s'ils reprennent l'aspect architectural traditionnel, du moins en apparence, ne reproduisent pas l'espace social et culturel tant voulu dans une vision écotouristique à visée durable.

Nous ne prétendons pas avoir fait tout le tour de la problématique de l'écotourisme et du tourisme culturel dans la région d'étude, mais nous espérons ouvrir des brèches pour des recherches plus approfondies sur l'évolution du phénomène en parallèle avec les mutations profondes que connaît le Haut-Atlas.









Architecture traditionnelle ou ses faux-semblants ! *photos CERKAS*





Richesse des atouts et absence d'actions de mobilisation. *Photos CERKAS*

Bibliographie

Ait Hamza, M. (2002), « Le géographe et la montagne au Maroc », *R.G.M*, volume 20, Publ. FLSH, Université Mohamed V et A.N.G.M, Rabat. P. 63-74.

Bellaoui, A. (1995), « Le point d'un élu local ». *Quel avenir pour le tourisme en montagne au Maroc*. Actes de colloque. Marrakech.pp.46-52

Berriane, M. (1993), « Le tourisme de montagne au Maroc », *Benchrifa A (ed) : Montagnes et Haut pays de l'Afrique*, Publ. FLSH, Université Mohamed V, Rabat. P. 391-403.

Beurret, C. (1995), « Tourisme et sauvegarde du patrimoine architectural de la montagne marocaine, une expérience concrète dans le Haut-Atlas », *Quel avenir pour le tourisme en montagne du Maroc*, Actes du colloque international organisé les 18-21 nov. 1995, Marrakech. P. 64-72

Boujrouf, S.(1995), « Tourisme et développement local de la montagne marocaine : le cas de l'expérience de Tabant ». *Quel avenir pour le tourisme en montagne au Maroc*. Marrakech. p.63-76

Bourbouze, A. (1997), « Des agdal et des mouflons ». *Le Courrier de l'environnement*. N°30.

Miller, K. (1978), Planning National Parks for Ecodevelopment : Cases and Methods from Latin America. Volumes 1and 2. University of Michigan. Center for Strategic Wildland Management Studies.

Monkachi, H. (1996), *Le rôle du tourisme dans le développement local du Haut Atlas Central marocain*. Thèse de doctorat en géographie. Université de Provence Aix-Marseille

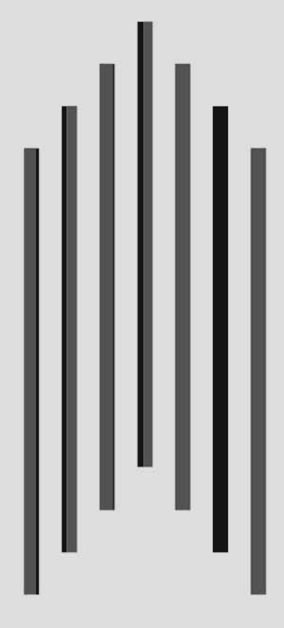
Ramou, H. (2005), *Le tourisme durable et les montagnes au Maroc, le cas du Parc National de Toubkal et du S.I.B.E de Saghro*. Thèse de doctorat en Géographie. Université Mohamed V. Rabat.

ⵎⵇⵇⴰⵔ ⵓⵔ ⵉⵎⵀⴰⵍⴰ ⴰⴽⴷ ⵇⴰⵃ ⵉⴳⵔⴰⵏ ⵏ ⵉⵙⴽⴰⵔⵏ ⵉⵎⴳⵔⴰⵡⵏ ⴷ ⵉⵎⵏⴰⴷⵏ ⵏⵏⵙ ⵎⵢⴰⵏⴰⵡⵏⵉⵏ, [...], ⵉⴳⴰ ⵉⴳⵉ ⴰ ⵢⴰⵏ ⵓⵙⵎⵏⵉⴷ ⵉ ⵓⵔⵎⴰⵙ ⵏ ⵉⵙⵏⴼⴰⵍ ⵉⵏⴰⵎⵓⵏⵏ ⴷ ⵜⵓⵙⵓⵔⵉⵏ ⵏⵏⵙ ⴳⴼ ⵜⵉⵣⵎⵎⴰⵔ ⵏ ⵉⴳⵔⴰⵡⵏ ⵉⵙⵙⴰⵡⴰⴹⵏ ⵜⴰⴷⵍⵙⴰ ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵖⵜ; ⵜⵉⵣⵎⵎⴰⵔ ⵏ ⵓⵙⵡⵓⴷⴷⵓ ⵏ ⵓⵙⵏⴼⵍ ⴰⵏⴰⵎⵓⵏ ⴷⵉ ⵜⵉⵣⵉ ⵢⴰⴽⵎⵓⵔⵏ, ⴷ ⵜⴳⵎⵉ ⵏⵏⵙ ⴷⵉ ⵜⵉⵣⵉ ⵢⴰⴳⴳⵓⴳⵏ.

ⵜⵓⵙⵙⵉⴼⵜ ⵣⵣⵉ ⵜⵏⴽⴷⴰ

Bien que le présent travail ne couvre pas les divers domaines de l'action collective et ses différentes dimensions, [...], il constitue une introduction à la compréhension des mutations sociales et de leurs effets ou impacts sur les capacités des groupes porteurs de la culture amazighe ; les capacités à gérer, à court terme, le changement des faits de société et, à long terme, leur évolution.

Extrait de la *Présentation*



13 DH

(CTP) Imp. El Maarif Al Jadida - Rabat / 2012